İMÂM GAZZÂLÎ

تهافت الفلاسفة

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Dr. BEKİR KARLIĞA
(İSTANBUL YÜKSEK İSLÂM ENSTİTÜSÜ ÖĞRETİM ÜYESİ)



Ebu Hâmid Muhammed İbn
Muhammed el-ĞAZZÂLÎ

تهافت الفلاسفة

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE



ÇAĞRI YAYINLARI
Klodfarer Cad. Binbirdirek
Meyd. Sok. 5/1 Türbe—İST.
Tel: 28-08-03

Çağrı Yayınları : 33
Felsefe Dizisi : 2

Dizgi-Baskı : Özdem Kardeşler Matbaası — Tel : 26 77 87
Cild: Nümune Mücellidhanesi
Receb 1401 - Mayıs - 1981

İSTANBUL

İMÂM GAZZÂLÎ

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE
FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Notlar ekleyerek çeviren:
Dr. BEKİR KARLIĞA
İstanbul. Yüksek İslâm Enstitüsü
Felsefe Öğretim Üyesi

Değerli Okuyucu,

İslâm düşüncesine hizmeti kendisi için vazgeçilmez bir amaç bilen yayinevimiz, kültür mirasımızın klasik ve modern eserlerini Türk okuyucularına sunmakla şeref duyar. Yayınları arasında bir yandan şimdiye kadar ihmâle uğramış olan klasik ve orijinal eserlerin tıpkı basımına yer verirken diğer yandan da, modern islâm kültürünü tanıtıcı eserlere yer vermektedir. Böylece bir bütün olan kültür mirasımızı baştan sona okuyucularına sunmak en büyük hedefimizdir.

Elinizde bulunan Tehâfüt el-Felâsife ile, yayın hayatımızda şimdiye kadar hiç denenmemiş olan yepyeni bir tarzı deniyoruz. Bir yandan arapça bilmeyen okuyucularımız için eserin türkçe neşrini yaparken, diğer yandan meraklıların ve yeni arapça öğrenenlerle, henüz ihtisâsa başlayanların çok ilgileneceklerini ümid ettiğimiz arapça-türkçe ortak metin ve tercüme neşrine başlıyoruz. Bilindiği gibi bu tür yayınlar Batıda ondokuzuncu asırdan itibaren çok gelişmiş, özellikle Batı kültürünün temelini teşkil eden Greko-Latin klasikleri bu şekilde seri olarak yayınlanmıştır. Biz de kendi klasik kaynaklarımızın bu şekilde neşrederek hem orijinalitesini korumaya, hem de konuyla yakından ilgilenenlerin daha çok faydalanmalarını sağlamaya çalışacağız. Bu hususta Tehâfüt el-Felâsife gibi şimdiye kadar dilimize tam olarak çevirilmemiş, fakat üzerinde fazlasıyla tartışılmış ve Gazzâlî gibi asırlarca islâm dünyasında «dinin hucceti» sayılmış bir düşünürün eseriyle başlamış olmak bizim için ayrı bir mutluluk vesîlesidir.

ÇAĞRI YAYINLARI

S U N A R K E N

«Şeriata, şeriat yolunun dışında (bir yolla) yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat) yoluyla darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur.»

Gazzâlî

(Tehâfüt el-Felâsife, II. Mukaddime)

Tehâfüt el-Felâsife, şüphesiz ki yalnız Gazzâlî'nin değil, aynı zamanda ortaçağların da en dikkate şâyân eserlerinden birisidir. Kendinden sonra gelenlere onun kadar etkili olmuş çok az eser vardır. Kimi araştırıcılara göre o, İslâm dünyasındaki fikrî durgunluğun en büyük âmili olmuş, Aristoteles'çi İslâm felsefe akımı olan Meşşâîliğin ve daha sonra da tüm felsefe hareketinin yıkılmasına neden olmuştur. Bu hüküm biraz abartmalı olsa da, İslâm dünyasında felsefenin etkinliğini yitirmesinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği bu ağır eleştirilerin önemli rol oynadığı muhakkaktır. En azından felsefî düşünceye karşı olanlar her zaman Tehâfüt el-Felâsife'de kendilerine dayanak bulabilmişlerdir. Günümüzde bile felsefeye karşı olanlar, çoğu kerre Gazzâlî'nin eleştirilerini tekrarlamaktadırlar. Ne var ki Aristoteles felsefesinin temel kavramları Rönesans ile birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Rönesanstan sonraki ilmî ve fikrî gelişmeler müvâcehesinde ve özellikle ondokuz ve yirminci asırlardaki felsefî cereyanlar karşısında artık Tehâfüt el-Felâsife'nin Aristoteles felsefesine yönelik tenkîdlerini, tüm felsefeye teşmîl etmek hiç te verimli sonuçlar sağlamaz.

Tehâfüt el-Felâsife'nin İslâm düşünce hayatında bu kadar önemli bir yeri olmasına karşılık -ne yazık ki- bugüne kadar dilimize tam olarak çevrilip yayınlanmamıştır. Sultan II. Abdülhamîd devrinde yapılmış bir tercüme saray yazmaları arasından çıkarılıp umûmî efkâra mal edilememiştir.

Elinizde bulunan çeviri, başarılı olma iddiâsında değildir. Sadece şimdiye kadar çeşitli kaygılarla gün ışığına çıkmamış olan önemli bir eserin Türk okuyucusuna ve yetişmekte olan genç Müslüman - Türk aydınına sunulması amacını gütmektedir. Eğer bu amacında başarılı olursa çeviren kendisini bahtiyâr addedecektir.

Eserin kendi düşünce hayatım bakımından da ayrı bir önemi var. Şöyle ki, daha çocukluğumda merhum babamın büyük teşvîkiyle birlikte okumaya çalıştığımız Gazzâlî'nin İhyâ el-Ülûm adlı eseri üzerimde büyük te'sîr bırakmıştı. Dinî tahsîlim süresince, gittikçe Gazzâlî'yi biraz daha yakından tanıma fırsatını buldum. Ve her defasında ona karşı hayranlığım daha da arttı. Bu arada Tehâfüt el-Felâsife'nin İslâm düşüncesi bakımından önemini gördüm ve on yılı aşkın bir süre önce eserin ilk iki bölümünü dilimize çevirip yayınladım. Bu çeviri faaliyeti beni çok değişik bir yöne sevketti. Felsefe okumanın lüzûmuna inandım. Yüksek öğrenimimi bitirdikten sonra tekrar felsefe öğrenimine başladım. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü bitirmek fırsatını buldum. Daha sonra felsefî konuları yakından ve esaslı olarak öğrenebilmek için aynı fakültenin Türk - İslâm Düşüncesi Tarihi Kürsüsünde sayın Prof. Dr. Nihat Keklik'in çok değerli rehberliğinde İslâm düşüncesinin ilk kaynaklarına inen, «İslam kaynakları ve filozofları ışığında Pythagoras ve Presokratik filozoflar» isimli bir doktora çalışması yapmam muyesser oldu. Böylece Tehâfüt el-Felâsife'nin dilimize aktarılması uzun süre gecikti. Şu ana kadar bir başka çevirinin de çıkmamış olması, eserin tercümesinin bitirilmesini gerektirdi. Eski tercümeyi olduğu gibi bırakarak yeniden bütünüyle tercüme ettim. Böylece samimiyetle başlanmış bir tercüme, benim düşünce hayatımın yönlenmesinde önemli bir rol üstlendi.*

Gerek eserin konusu, gerekse dili, çeviride karşıma dikilen en büyük engel oldu. Elimden geldiğince anlaşılır bir dille tercüme etmeye çalıştım. Fakat eserin ortaçağ felsefe diliyle yazılmış olması, mananın bugünkü dile aktarılmasında büyük güçlüklerle karşılaşmama sebep oldu. Kültürümüzün her şubesinde olduğu gibi felsefe alanında da kavramların yeterince otur-

---

(*) Dâr'ül-Fünûn'un lağvı ile birlikte Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden kaldırılmış olan İslâm felsefesi, sayın Prof. Dr. Nihat Keklik'in büyük himmet ve ğayretleriyle 1973 yılında kurulan Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi kürsüsü ile yeniden ihyâ edilmiştir. Çok titiz ilmî bir çaba ile faaliyetini devam ettiren kürsüde Türk-İslâm düşüncesinin kaynakları araştırılıp incelenmektedir. Bu kürsü, Türk düşünce hayatında çok büyük ve önemli bir boşluğu dolduracaktır.

mamış olması, konunun Müslüman Türk aydınlarınca gerektiği kadar bilinmemesi ve eserin orijinalitesini bozmak endîşesi beni mümkün mertebe aslına uygun bir tercüme yapmaya sevketti. Ayrıca eserin sonuna kavramları açıklayan bir terimler sözlüğü ekledim. Terifler sözlüğünün hazırlanmasında, müellifin, Tehâfüt el-Felâsife'deki terimleri izah ettiği Mi'yâr el-İlm ve Makâsıd el-Felâsife adlı eserlerine, ayrıca Gazzâlî'nin tenkid ettiği Meşşâi ekolünün iki ünlü filozofu, Fârâbî ile İbn Sinâ'nın eserleriyle, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin «Ta'rîfât» adlı eserine baş vurdum. Böylece hem eserin aslını korumaya, hem de okuyucular tarafından metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştım.

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesi, onun ölümünden sonra da tartışma mevzuu olmuş, bu konuda muhtelif zamanlarda eserler kaleme alınmıştır. Mukâyese imkânı verebilmek maksadıyla; bu konuda yazılmış eserlerin en ünlüsü olarak bilinen ve filozofları müdâfaa saadedinde Gazzâlî'ye cevap olarak İbn Rüşd tarafından yazılmış olan «Tehâfüt el-Tehâfüt» ile, Fâtih devri bilginlerinden Hocazâde'nin kaleme aldığı «Tehâfüt el-Felâsife» isimli eserden de bazı bölümler tercüme ederek dipnot halinde vermeye çalıştım.

Diğer taraftan gerek Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerine, gerekse ortaçağ edebiyatına vâkıf olmayan diğer bilim dallarındaki araştırıcılara yardımcı olacağı düşüncesiyle, bu neşirden ayrı olarak arapça orijinal metin ile birlikte türkçe tercümesini de verdim.

Eserin daha iyi olması için elimden geleni yaptım. Ancak eksiksiz bir eser neşredilemiyeceğini bilerek, değerli okuyucularımdan, gördükleri hataları lutfedip hatırlatmalarını dilerim.

Tehâfüt el-Felâsife'yi, bizim için çok anlamlı olan hicretin onbeşinci asrını idrâk ettiğimiz şu günlerde ve eserin yazılışından yaklaşık dokuz yüzyıl sonra ilk defa ve tam olarak dilimize kazandırmanın mutluluğu içinde bulunduğumu belirtir, Rabbimizin bizi kendi yolunda muvaffak kılmasını temenni ederim.

Bekir Karlığa
3.5.1981
Göztepe

İÇİNDEKİLER

GAZZÂLÎ VE TEHÂFÜT el-FELÂSİFE

a — Hayatı:

Huccet'ül-İslâm ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Ğazzâlî, Hicri 450 (M. 1058-1059) yılında bugün İran'da bulunan Horasan'ın Tûs kentinde (Meşhed yakınları) dünyaya geldi. (1) Babası iplikçi olduğu için kendisine babasının bu san'atı nisbe olarak verilmiş ve iplikçi anlamına el-Ğazzâlî denilmiştir. (2) Ğazzâlî'nin babası ilim adamı değildi, ancak iki oğlunu da âlim yetiştirmek için büyük çaba harcadı. Ömrü vefâ etmediği için küçük oğlu ebu'l-Fütûh Ahmed ile birlikte Muhammed'i sûfi bir arkadaşına tavsiye ederek onların eğitimi ile ilgilenmesini rica etti. (3)

Ğazzâlî, 465 (1072-1073) yıllarına doğru Tûs'da Ahmed ibn Muhammed el-Râzekânî'den fıkıh okudu. (4) Ardından da Cürcan'a giderek imam ebu Nasr el-İsmâilî'den ders aldı. (5) Cürcan'dan doğum yeri olan Tûs'a dönüşünde tuttuğu notların haydutlar tarafından ğasbedilmesi olayı bir çok kaynakta sözkonusu edilmiş ve şöhret bulmuştur. (6)

470 (1077-1078) yıllarında memleketi olan Tûs'ta yaklaşık üç yıl ikâmet ettikten sonra Nişabur'a gitti. Orada Horasan ve çevresinin müctehid derecesinde bilgini kabul edilen İmam el-Haremeyn ebu'l-Meâli el-Cüveynî'den dersler aldı. (7) Bu arada ünlü mutasavvıf ebu Ali Fadl ibn Muhammed el-Farmedî ile ilişki kurduğu bazı kaynaklar tarafından söz konusu edilmektedir. (8) Ğazzâlî, kısa zamanda büyük başarı elde ederek İmam el-Haremeyn'in ileri gelen üç öğrencisinden birisi oldu. Hatta hoca ile öğrencisi arasında gizli bir çekişme olduğu bazı müelliflerce kaydedilmektedir. (9)

Ünlü Selçuklu vezîri Nızâm el-Mülk İslâm dünyasında ilk eğitim kurumu olan Nızâmiye Medreselerini yaptırdığında, Nişabur medresesine İmam el-Haremeyn'i, Bağdad medresesinin başına da Irak'ın ünlü Şâfiî fıkıh bilgini ebu İshâk İbrahim ibn Ali el-Şirâzî'yi (Öl. (474-1081) getirmişti. İmam el-Haremeyn'in vefâtından sonra 478 (1085-1086) Gazzâlî Nızâm'el-Mülk'ün karargâhına gelir. Orada birçok ilim erbâbı ile münâzaraya girer ve başarı gösterir. Bunun üze-

rine Nızâm el-Mülk onu Bağdat Nızâmiye Medresesine, ebu İsmâil el-Şîrâzî'nin yerine müderris tayin eder. (484/1091) Bağdad'da büyük bir rağbete mazhar olan düşünürün derslerine geniş dinleyici kitlesi katılır. Halîfe ve Bağdad ulemâsı tarafından büyük ilgi görür. Bu ilgi dolu ortamda Ğazzâlî 488 (1095) yılına kadar derse vermeye devam eder. (10) Ancak bir süre sonra kazandığı makâm ve şöhret onu tatmîn etmez. Mânevî kriz (düşünce krizi) geçirir. 488 (1095) yılında, elde ettiği makâm ve mevki ile birlikte zirvesine ulaştığı şöhreti tekmeleyerek gönlünce yaşamak üzere Bağdad'ı terkeder.

Nızâmiye Medresesindeki yerine kardeşi Ahmed'i bırakarak Şam'a gider: «488 senesi Recep ayından itibâren altı ay kadar bir zaman dünya arzularının câzibesi ile âhiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum ihtiyârî olmaktan çıkmış zarûrî hale gelmişti. Bunun te'siriyle hazım kuvveti kalmadı, yemek ve içmek iştâhım kesildi. Boğazımdan ne bir yudum su geçiyor ve ne de bir lokma hazmediyordum. Bedenî kuvvetlerim zayıf düşmüştü... Sonunda Bağdad'dan ayrıldım, malımı dağıttım...» (11) Bir müddet her şeyden şüphe eder. Nihâyet ilâhî bir lutufla bu durumdan kurtulur. Tamamen sûfiyâne bir hayat süren mütefekkir, Şam Emeviyye camiinde itikâfa çekilmiş ve ünlü Şeyh Nasr el-Makdisî'nin zâviyesinde iki yıla yakın bir süre ikâmet etmişti. (12) Buradan Kudüs'e gitti, Kubbet-üs-Sahre camiinde istiğrâka çekildi ve oradan Hacca gitti.

İki yıl sürdüğü sanılan bu seyahattan sonra Ğazzâlî, 490 (1097) yılında tekrar Bağdad'a döndü. Kısa bir süre Bağdad'daki Ebu Sa'd rabâtında İhyâ dersleri vermeye başladı. Buradan Hemedân'a gitti. (13)

Sûfiyâne hayata alışan müellif tekrar memleketi olan Tûs'a dönmeye karar verdi. 493 (1099-1100) yılında Tûs'ta inziva hayatı yaşamaya başladı. Fakat bir süre sonra Nızâm el-Mülk'ün yerine geçmiş olan vezir Fahr el-Mülk, düşünürü tekrar ders vermeye iknâ etti. Kendi deyimiyle «on seneye yakın bir zaman uzlet ve halvete devam» (14) ettikten sonra halkın zayıflayan imanı karşısında halvete çekilmesinin doğru olmayacağını düşünür ve «kendi kendime hastalık salgın halini almış, tabîbler hastalanmış ve halk helâk olmak üzere iken halvet ve uzlet ne fayda verir? diyordum. Sonra içimden, bu belâyı gidermek, bu karanlıkta çarpışmak için ne zaman imkân bulabilirsin? zaman fetret zamanıdır, devir bâtıl devridir... Nihâyet Allah Tealâ, dışardan bir tesir olmaksızın zamanın sultânının arzusunu kamçıladı ve bu fetreti kaldırmak için onun vâsıtasıyla Nişabur'a gitmememi kesin şekilde emretti.» (15) Ve 499 (1105) senesinde Ğazzâlî tekrar Nişabur'da dersler vermeye başlar.

Dört yıl olduğu sanılan bu tedrîs döneminden sonra 503 (1109) yılında tekrar anayurdu olan Tûs'a döner ve evinin yanında bir tekke ile bir medrese yaptırır. Burada hem ilmî, hem de tasavvufî irşâdda bulunur. (16)

Sultan Sencer'e, Ğazzâlî'nin imam A'zam Ebu Hanîfe aleyhinde bulunduğunun bildirilmesi üzerine, Sencer Gazzâlîyi huzûruna çağırır ve kendisiyle özel olarak sohbet eder. Düşünürün uslûbundaki samîmiyet hükümdârın ona karşı saygısını artırır. Sencer Ğazzâlî'yi kendi tahtına oturtup dinler, fakat ders vermekten ferâgat konusundaki isteklerini yerine getirmez. Hürmetle memleketi olan Tûs'a gönderir. (17)

Tûs'ta kendi evinin yanındaki medresede halka ders verip manevî irşad vazifesini yerine getiren Ğazzâlî 505 (1111) yılı Cümâd'el-Âhiresinin 14. pazartesi günü rahmet-i Rahmâna kavuşur. Cenazesi, Tûs'un Taberân semtine defnedilir. (18) Erkek çocuğu bulunmayan Gazzâlî'nin -kaynakların belirttiğine göre- sadece bir kız çocuğu kalmıştır. (19)

Klasik İslâm kaynaklarının birçoğunda Ğazzâlî'nin hayatına dâir bilgiler yeralır. Ancak düşünürün bizzat kaleminden çıkmış olan el-Münkiz min'ed-Dalâl bize Ğazzâlî'nin düşünce dünyası ve hayatı hakkında son derece önemli malûmât vermektedir. Bunun dışında bizzat kendisi ile görüşmüş olan Abd'el-Ğâfir el-Fârisî (Öl. 529) «Tarih'ü Neysabûr» adlı eserinde bilgi vermektedir. Bu zatın detaylı olarak verdiği bilgileri Sübkî (Öl.771) olduğu gibi aktarmıştır. Okuyucularımıza bir fikir vermek amacıyla orijinal bilgiler ihtivâ eden bu klasik kaynaklardaki malûmâtı eserin sonunda dipnot olarak vermeyi uygun gördük. Önce müellifin kendi eseri olan el-Münkiz'den bir bölümün çevirisini verdik. (20) Sonra sırasıyla Abd'el-Ğâfir el-Fârisî'nin klasikleşen ibârelerini aktardık. (21) Bu ibârelerin tekrarlanan kısımlarını bırakarak farklı olan ve özellik taşıyan bölümlerini tercüme ettik. Bu cümleden olarak İbn Asâkir (Öl. 571) in (22) İbn el-Cevzî (Öl.597)nin (23), İbn Hallikân (Öl.681)nin (24), Zehebî (Öl.948)nin (25) Tâc'ed-Din el-Subkî (Öl.771) nin (26), ve nihayet Gazzâlî'nın en büyük eseri olan ihyâ'yı şehreden ünlü bilgin Muhammed Murtaza el-Zebîdî (Öl. 1205)nin (27) müellif hakında verdiği bilgileri dilimize çevirdik.

b — Eserleri:

Ğazzâlî; te'lif hayatı son derece zengin olan nâdir düşünürlerden birisidir. O, ele aldığı her konuda -gününe göre- fevkelâde orijinal bilgiler verir. Nitekim İhyây'ı şerhetmiş olan Yemen'li ünlü

bilgin Zebîdî'nin naklettiğine göre, Tiflîsî şöyle demiş: «Ğazzâlî'nin te'lîf ettiği eserleri saydım ve ömrüne taksim ettim, her gününe dört cüz' (bir cüz' yaklaşık on sayfa) düştü.» (28) Bunu müellifin kerâmetine hamleden, mezkûr bilgin, İslâm tarihinde kerâmet göstererek çok eser yazan müelliflerin ismini şöyle sıralamaktadır; İbn Cerîr el-Taberî, İbn Şâhîn, İbn el-Nakîb, Nevevî, Sübkî ve Süyûtî. (29)

Ne var ki, Ğazzâlî'ye atfedilen eserlerin bir çoğunun, onun kaleminden çıkmadığı veya bazı eserlerinden alınmış bölümler olduğu da bir hakîkattır. Ğazzâlî üzerine çalışma yapmış olan Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges, düşünürün te'lîf hayatını beş ayrı bölüm halinde ele alır:

I — **İmam el-Cüveynî'nin vefâtından önceki dönem** : (465-478/1072-1085) Bu dönem Ğazzâlî'nin talebelik devridir. Bu dönemde onun kaleminden çıkmış olan bazı notlardan (Ta'lîkât) bahsedilmektedir ki bunun, kaynaklarda haydutlar tarafından ğâsbedildiği nakledilen notlar olması gerekir. (30) Yine bu dönem ürünleri arasında «el-Menhûl fi İlm'il-Usûl» adlı bir eser yeralmaktadır. (31)

II — **İlk Tedris dönemi**: (478-488/1085-1095) Bu dönem Ğazzâlî'nin te'lîf hayatının en verimli olduğu dönemdir. On yılda hemen hemen fıkıh, kelâm ve felsefe gibi bir çok ilim dalında yirmiye yakın eser kaleme almıştır. Bunları şöylece sıralayabiliriz: el-Basît (32), el-Vasît (33), el-Müntehal fi İlm'il-Cedel (34), Meâhız el-Hılâf (35) Şifâ'el-Alîl (36), el-Fetâvâ (37), Ğâyet'el-Ğavr fi Mesâil' il-Devr (38), Mekâsıd el-Felâsife (39), Tehâfüt el-Felâsife (40), Mi'yâr el-İlm (41) Mihakk el-Nazar fi İlm'il-Mantık (42), Mîzân el-Amel (43), Kitab el-Müstazhirî=Fedâih el-Bâtiniyye (44), Hüccet el-Hakk (45) Kitab el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (46), Kavâid el-Akâid (47), Maârif el-Akliyye (48), el-Risâlet'el-Kudsiyye (49).

III — **Bağdad'ı ve ders vermeyi terkettiği dönem**: (488-499/1095-1106) Ğazzâlî'nin manevî neşvelerle dolu olan bu dönemi, onun kendisini daha çok tasavvufî ve derûnî konulara verdiği dönemdir. Şüphesiz ki bu dönemin İslâm kültür hayatına getirdiği en büyük hediyye İhyâ el-Ulûm'ed-Din'dir. (50) Ancak bunun dışında daha bazı değerli eserler de kaleme almıştır. Bunları şöylece sıralayabilirz: Kitab Muhassıl el-Hilâf (51), el-Maksad el-Esnâ fi Esmâillah'il-Hüsnâ (42), Bidâyet'el-Hidâye (53), Kitab el-Vecîz (54), Cevâhir el-Kur'an (55), el-Erbaîn fi Usûl'id-Dîn (56), Kitab el-Madnûn Bihi ala Ğayri Ehlihi (57) Kitab el-Madnûn el-Sağîr (58), Kitab el-Derc (59), el-Kıstâs el-Müstakîm (60), Faysal el-Tefrika Beyn'el-İslâm ve'l-Zendaka (61), Kimyâ-i Saâdet (62), Eyyüh'el-Veled (63), el-Tiber el-Mesbûk fi Nasîhat'il-

Mulûk (64), el-Risâlet'el-Ledüniyye (65), Mişkât el-Envâr (66), Kitab el-Keşf ve'l-Tebyîn (67).

IV — **İkinci defa ders vermeye başladığı dönem:** (499-503/1106-1109) Ünlü vezîr Fahr el-Mülk'ün ricasıyla tekrar tedrîs hayatına başlayan Ğazzâlî'nin bu dönemde üç ayrı eser kaleme aldığı sanılmaktadır. Bunlar sırasıyla: el-Munkiz min'ed-Dalâl (68), el-Mustasfâ min İlm'il Usûl (69), Sırr el-Âlemîin (70).

V — **Son yılları:** (503-505/1109-1111) Ömrünün son yıllarında tekrâr doğum yeri olan Tûs'a çekilen düşünür, bir yandan ilim öğretmeye çalışırken, bir yandan da yanına gelenlerle tasavvufî sohbetlerde bulunuyordu. Bu son bir kaç yılda, el-Dürret el-Fâhire fi Ulûm'il-Âhire (71), İlcâm el-Avâmm an İlm'il-Kelâm (72) ve Minhâc el-Âbidîn adlı eserlerini yazdı. (73)

Klasik kaynaklarda Ğazzâlî'ye atfedilen eserlerin birçoğu müellifin kaleminden çıkmadığı gibi, bir çoğu da onun büyük eserlerinin özetlerinden veya muhtelif bölümlerinin biraraya getirilmesinden ibârettir. (74) Nitekim M. Bouyges bunlardan dörtyüz tanesinin ismini vermektedir. (75) Klasik kaynaklar Ğazzâlî'nin hayatı ve fikirleriyle fazlaca ilgilenmişlerdir. Daha düşünürün hayatında başlayan bu ilgi vefâtından itibaren günümüze değin artan bir alâka ile devam etmiştir. (76)

Ğazzâlî'nin etkisi sadece doğu İslâm dünyasına inhisâr etmemiş, Batı dünyasına da uzanmıştır. Nitekim Dominicus Gundissalinus, Toledo'da 1145 de düşünürün Makâsıd el-Felâsife adlı eserini, «Logica et Philosophia Algazelis Arabis» adıyla latinceye çevirmiştir. (77) Bu nedenle İslâm dünyasında Aristoteles felsefesine en büyük darbeyi indiren düşünür, Batı dünyasında-yanlışılkla-Aristoteles yorumcusu olarak tanınmıştır. Ğazzâlî'nin batılı düşünürlerden, St. Thomas d'Aquina (Öl. 1274), Albertus Magnus. (Öl. 1280), Roger Bacon (1214-1294), Descartes (1596-1650) ve David Hume (1711-1776) gibi büyük filozoflar üzerinde- doğrudan veya dolaylı-etkileri olmuştur. (78)

XVIII. asırdan itibâren gelişen Orientalizm hareketi ile birlikte batılı araştırıcıların dikkati yeniden Gazzâlî üzerine toplanmış bazı eserleri, çağdaş Avrupa dillerine çevrilmiş, hayatı ve görüşleri üzerinde ilmî araştırmalar yapılmıştır. (79)

İslâm dünyasında modern araştırma ve inceleme faaliyeti çok geç başlamış olduğundan bugün bile Ğazzâlî'nin bütün eserlerinin kritikli neşri yapılmamıştır. Hatta ona isnâd edilen eserlerdeki dil ve üslûp ile kendi eserlerindeki dil ve üslûp incelenmemiştir. Sadece Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges'in (80) titiz çalışmaları ve Mısır'lı

profesör Süleymân Dünya'nın dikkatli neşirleri (81) ile, memleketimizde sayın Prof. Dr. Mübâhât Küyel'in değerli ve orijinal araştırması dışında (82) bu konuda ciddî tedkîkler yapıldığı söylenemez.

Görülüyor ki, Ğazzâlî ellibeş yıl gibi inişli çıkışlı kısa bir ömrün kırk yılını ilme ve bunun da otuz yılını te'lîfe adamış nâdir düşünürlerden birisidir. Eserleri o günden bugüne, hem entellektüeller, hem de kalabalık halk yığınları tarafından büyük rağbet görmüştür. Bu nedenle kendisine haklı olarak verilmiş olan Huccet'ül-İslâm (İslâmın delili) ünvânı sekiz yüzyılı aşkın zamandan beri sürekli artan bir hayrânlıkla devam edip gelmiştir.

c — Tehâfüt el-Felâsife:

Tehâfüt el-Felâsife, Ğazzâlî'nin te'lîf hayatının en verimli olduğu ikinci dönemde (478-488) felsefe konusunda yazdığı ikinci kitaptır. Bundan önce 487 yılında Makâsıd el-Felâsife'yi yazmış ve bu kitabın önsözünde şöyle demişti: «Şimdi sen benden, filozofların tehâfütünü (tutarsızlığını), görüşlerinin çelişikliğini, şaşırtma ve aldatmacalarının gizli noktalarını açıklama husûsunda (sadra) şifâ verici bir söz istedin... Onların mezhebini sana tanıtmadan, inançlarını öğretmeden, seni (boşu boşuna) yormanın gereği yoktur. Zira görüşlerin derecelerini iyice kavramadan bozukluğu üzerinde durmak muhâldir. Bu sebeple onların tutarsızlığını (tehâfüt) açıklamadan önce; ilâhî, tabiî ve mantıkî ilimlerindeki maksadlarının (Makâsıd el-Felâsife) özetini kısaca takdîm etmeyi uygun gördüm... İlerde bâtıl olarak kabulledilmesi gerekenin bâtıl olduğu «Tehâfüt» kitabında açığa çıkacaktır. Öyleyse şimdi doğru veya yanlıştan bahsetmeksizin kısa ve öz olarak açıkladıklarımızı anlayalım. Nihâyet bunu bitirince ciddiyet ile ona (filozofların tutarsızlığı konusuna) yüklenir ve o konuya tekrar başlıbaşına bir kitap ayırırız. Ve inşaallah (ona) «Tehâfüt el-Felâsife» adını veririz...» (83)

Bu ifâdelerden de anlaşılıyor ki, Ğazzâlî, Makâsıd'ı bitirdikten sonra Tehâfüt'ü yazmaya başlamıştır. Kendi otobiyoğrafisinde de söylediği gibi Ğazzâlî, Nızâmiye'de **«üçyüz talebeye ders verdiği»** sırada iki yıl felsefî bilimleri incelemiş ve ardından da bir yıl boyunca araştırıp incelediği konular üzerinde düşünmüştür. **«Kelâm ilmini öğrendikten sonra felsefeye başladım... Allah Teâlâ beni sadece okumak sûretiyle iki seneden daha az bir zaman içinde onların ilimlerinin son mertebelerine muttali' kıldı. Bu ilmi anladıktan sonra bir seneye yakın bir zaman tekrar ederek ğâye ve derinliklerini araştırarak devamlı düşündüm...»** (84)

Ğazzâlî, istediğini gerçekleştirmiş ve Makâsıd'dan hemen sonra 11 Muharrem 488 (1-Ocak 1094) Tehâfüt el-Felâsife'yi kaleme almıştır. (85) Yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekte ise de araştı-

rıcılar eserin Ğazzâlî'ye âit oluşunda müttefiktirler. Sadece ismi üzerinde iki farklı rivâyet vardır. (86)

Tehâfüt kelimesinin ifâde ettiği anlama gelince bu kelime arapça H-F-T kökünden türetilmiştir. «Bir şeyin üzerine yavaş yavaş düşmek, bir yapının birbiri üstüne çökmesi, tenâkuz, tahrîb, yıkılış, bir şeyin üzerine atılmak, zaaf, bozukluk, budalalık, yere serilme gibi anlamlara gelir. Kelimenin değişik anlamları konusunda M. Küyel geniş bilgiler verir. (87) Mütercim Asım ise bu kelimeyi şöyle açıklamaktadır: «Tehâfüt; tefâül vezninde olup bir nesnenin üzerine bi'l-ihtiyâr peyderpey düşüşmek manasınadır... Ekseriyâ şer hususunda müsta'meldir. Pervânin çerâğa tehâfütü gibi.» (88). Mübahat Küyel ise tehâfüt kelimesini tam karşılığı olmamakla beraber «tutarsızlık» diye tercüme etmenin yerinde olacağını belirtir. (89) Farklı anlamlar taşıyan bu kelimeyi dilimizde bütünüyle karşılayacak bir ifâde bulamadığımız için biz de sayın Mübahat Küyel'in tercih ettikleri «tutarsızlık» tabirîni benimseyerek «Tehâfüt el-Felâsife'yi **«Filozofların Tutarsızlığı»** biçiminde türkçeleştirdik.

Tehâfüt el-Fesâsife, devrinde ve daha sonra islâm dünyasında büyük ilgi gördüğü için dünya kütüphanelerinde pek çok nüshaları bulunmaktadır. Eserin edisyon kritiğini yapmış olan papaz Bouyges, bu yazma nüshalardan onyedi tanesini bizzat incelediğini kaydeder. (90) Bunlar İstanbul, Vatican, Escurial, Leningrad ve Paris (Bibliothèque National) de bulunmaktadır. (91)

Tehâfüt el-Felâsife'nin baskılarına gelince, bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar altı değişik baskısı olmuştur. Bunlar sırasıyla, I-Kâhire, 1302 (1884-1885) Bu ilk baskı olup, Ğazzâlî ile birlikte İbn Rüşd ve Hocazâde'nin Tehâfütlerini de ihtivâ etmektedir. II—Bombay 1304 (1886). III—Kâhire, 1319 (1901-1902). IV—Kâhire, 1321 (1903-1904). V—Beyrut, 1927. Papaz Maurice Bouyges tarafından yapılmış olan bu kritikli neşir titizlikle hazırlanmış ilk ciddi neşirdir. Bu neşir, nüsha farklılıkları kaldırılarak, Mâcid Fahrî tarafından gözden geçirilmiş ve uzun bir önsüz eklenerek 1962 yılında yeniden yayınlanmıştır. VI—Kâhire, 1366 (1947) Süleyman Dünya tarafından Bouyges'un neşri de gözönünde bulundurularak hazırlanmıştır. Biz tercümede bu neşrin 1958 tarihli üçüncü baskısını esas aldık.

Tehâfüt el-Felâsife ortaçağdan itibâren -kısmen veya tamamen- İbranca, Latince, Almanca, Fransızca ve İngilizce gibi muhtelif Batı dillerine çevrilmiştir. Fransızcaya tam olarak çevrilmemekle beraber, A. J. Wensinck (La Pénsée de Gazalî, 1940). Asin Palacios (Algazel) ve Maurice Bouyges (Algazel, İncoherence des Philosophes) adlı eserlerinde özet halinde çevirmişlerdir. İngilizceye ise Sabûh Ahmed Kemâlî (Tahâfot al-Falasifa, Lahor-1958) ve Simon Van den Bergh (The İncoherence Philosophy, 1964) tarafınndan iki kez tam olarak çevrilmiştir.

Tehâfüt el-Felâsife'nin ikinci mukaddimesi İbrahim Hakkı Erzurumî tarafından, astronominin islâma uygun olup olmayacağı konusunda bir delil olmak üzere türkçeye çevrilmiştir. Örnek olması için biz bu çeviriden bazı pasajları dipnotta verdik. (92) Eserin tam olarak Osmanlı türkçesine çevirisi, II. Sultan Abdülhamîd Hân'ın isteği üzerine (ser küttâb-ı Hazret-i Şehriyârî, Süleyman Hasbî» efendi tarafından yapılmıştır. Bu tek nüsha basılmamış olup İstanbul Üniversitesi kitaplığı, Yıldız yazmaları 4213 noda kayıtlıdır. 147 varaktan ibâret olan nüshada bazı imlâ hatâları bulunduğundan hattın mütercimden başkasına âit olması ihtimali vardır. İki sayfalık bir dibâceden sonra doğrudan Tehâfüt tercümesine başlanmaktadır. Yazı okunaklı ve kitap, saray yazmalarına has güzel bir cild içerisindedir. Tercümenin bitiş tarihi 1308 (1892-1893)dir.

Süleyman Hasbî efendinin kimliği hakında yeterli bilgi -ne yazık ki- yoktur. Osmanlı müelliflerinin yazarı merhum Bursalı M. Tahir, Süleyman Hasbî Efendi için şu kısa bilgiyi vermektedir:

«Hasbi Süleyman Efendi, perâviştevî erbâb-ı ilm ve ma'rifetten bir zât olup Drama sancağı muzâfâtından Perâviştevi'dir. Bir müddet hâkimlikle ifâ-i vazife-i şer'iyye iderek âhiren kıtâbiyyân-ı şehriyârî adedine dâhil ve müahheren serküttâb oldu. 1327'de irtihâl eyleyüp Edirnekapusi hâricinde İbrahim Çelebi civârına defnedildi... Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi merhûmun tercümeye başladığı Tehâfüt el-Felâsife'yi de ikmâl etmiştir.» (93) Ne var ki Sultan Abdülhamîd'in emriyle Tehâfüt el-Felâsife' tercümesine ilkin Gelenbevî zade Ahmed Tevfîk Efendinin başladığına dâir ne kitabın önsözünde, ne de başka bir yerde malûmât vardır. Bu tercümenin gerek önsözünden gerekse, diğer bölümlerinden bazı pasajları yeni harflere çevirerek okuyucularımıza bir fikir vermek istedik. (94)

Neşre hazırladığımız arapça metin, Süleyman Dünya tarafından neşredilen Tehâfüt el-Felâsife'nin 1958 tarihli üçüncü baskısının 1321 tarihli Kâhire nüshası ve M. Bouyges neşriyle karşılaştırılmasından meydana gelmektedir. Süleyman Dünya neşrinin -mizanpaj dışında- Maurice Bouyges neşrinin aynı olması ve Bouyges neşrinin de kritikli olması nedeniyle ayrıca bir kritik çalışması yapma gereği duymadık. Kâhire baskısıyla Süleyman Dünya neşrini satır satır mukâbele ettik. Bazı yerlerde mana çıkarmak mümkün olmayınca parantez içerisinde bu baskıya göre çıkan anlamı verdik.

Tehâfüt el-Felâsife'nin şimdiye kadar dilimizde tercümeleri neşredilmemiş olduğundan, konu ve kitap yeterince işlenmemiştir. Sadece Mübahat Küyel'in adıgeçen çalışması önümüzde örnek bir çalışma olarak yeraldı ve zaman zaman ondan yararlanmaya çalıştık. Ne var ki bu da bir tercüme olmaktan çok, konuyu özetleyen bir tedkîktir.

Tehâfüt el-Felâsife'nin muhtevâsı üzerinde de birkaç söz söylemek istiyoruz. Bu konuda geniş açıklamalara yer vermeyeceğiz. Sadece eserin ele aldığı konuların kısa bir özentini vermekle yetineceğiz.

Ğazzâlî Thâfüt el-Felâsife'de, daha çok Meşşâi (Peripaticienne) İslâm filozoflarından Fârâbî (Öl. 950) ve İbn Sînâ (Öl. 1037)nın eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini eleştiri konusu yapmaktadır. Ona göre bu düşünürlerin -dolayısıyla onların reîsi olan Aristoteles'in- görüşleri üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı bütünüyle dinî inançlarla çatıştığından onları reddetmek gerekmektedir. İkinci kısım görüşlerine gelince, bunların dinî esaslarla hiçbir ilgisi bulunmaz. Müttasıl kemmiyetlerden (sayılardan) müteşekkil riyâzî bilimlerle, münfasıl kemmiyyetler (hacim ve boyut)den müteşekkil olan geometrik bilimler ve düşüncenin aracı olan mantık bu tür ilimlerdendir. Ona göre bu ilimlerde tartışmaya girişmek yersizdir. Bu ilimleri tartışma konusu yaparak dine hizmet ettiklerini sananlar; dine karşı en büyük cinâyeti işlemektedirler. (95) Din ile felsefenin çatıştığı asıl konu üçüncü tür bilimlerdir. İlâhiyat ve tabîiyât konusunda filozofların görüşleri İslâmın esaslarıyla çatışmaktadır. İşte müellifin eleştirmek istediği konu, bu üçüncü kısım bilimlerdir. Ğazzâlî Tehâfüt'te sadece bu bilimlerin tutarsız ve eksik taraflarını ortaya koyacağını, doğru ve hak görüşü ise Kavâid el-Akâid adını vereceğini söylediği başka bir eserinde açıklayacağını belirtmektedir. Bu eseri, İhyâ el-Ulûm'un dördüncü kitabıdır, bu ismi taşıyan başka bir eser yazıp yazmadığı tartışmalıdır. (96)

Müellif, filozofların üçüncü kısım görüşlerini yirmi ayrı başlık altında eleştirmektedir. Bunlar belli başlı iki esaslı noktada toplanıyor:

I — Filozofların İlâhiyât ve Tabîiyat konusundaki görüşlerinin bir kısmı kesinlikle İslâma aykırıdır. Peygamberleri yalanlar şekilde olduğundan dolayı onların tekfîr edilmesi (kâfir sayılması) gerekir. Bunlar; âlemin kadîm olması (I. Mes'ele), Allah'ın cüz'îleri bilmemesi (XIII. Mes'ele) Bedenin cismânî olarak haşrini redden (XX. Mes'ele) görüşleridir.

II — Geriye kalan onyedi mes'ele ise filozoflardan daha önce bazı müslüman fırkalar tarafından da bahis mevzuu edildiği için, bu konularda o fırkaları tekfîr edenlere göre filozofların da tekfîr edilmesi gerekir. Onları tekfîr etmeyenlere göre filozofların da tekfîr edilmemesi gerekir.

Ayrıca Tehâfüt el-Felâsife'de Ğazzâlî'nin eleştiri konusu yaptığı mes'eleler tabîiyat ve ilâhiyât mes'eleleri olmak üzere iki grup halinde tasnîf edilebilir:

I — Tabîiyâta ait olan meseleler: Mucize (XVII. Mes'ele), insan rûhu (XVIII ve XIX. Mes'eleler) ve öldükten sonra dirilme

(XX. Mes'ele) gibi konuları ihtivâ etmektedir.

II — İlâhiyâta dâir mes'eleler ise şunlardır:

a — Allah'ın zâtına ait olan Allah'ın birliği (V. Mes'ele), Allah'ın târîfinin yapılamaması (VII. Mes'ele), basît olması (VIII. Mes'ele), cisim olmaması (IX. Mes'ele), Allahın sıfatları (VI. Mes'ele) ve özellikle ilim sıfatının Allah'a izâfesi (XI, XII, XIII. Mes'eleler) gibi konulardır.

b — Allah ile âlem arasındaki münasebetten doğân; âlemin kadîm (ezelî) olması (I. Mes'ele), âlemin ebedî olması (II. Mes'ele), âlemin yapıcısının (Sâniinin) bulunmaması (III, IV, X, Mes'eleler)dir.

c — Göğe ait olan; göğün canlı oluşu (XIV. Mes'ele), göğün hareketindeki maksat (XV. Mes'ele) ve göğün rûhlarının bilgisi (XVI. Mesele) gibi konulardır.

Bağdat'ta Nızâmiye medreselerinde derslerine devam eden Ğazzâlî iki yıl boyunca felsefî incelemelerde bulunmuş, İhvân el-Safâ risâlelerini tedkîk etmiş ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserlerini gözden geçirmiştir. Ğazzâlî muârızlarını tenkîd ederken hangi eserlerini nazar-ı itibâra aldığını belirtmemekte, sadece onların görüşlerini tenkîd edeceğini bildirmektedir. Aslında Ğazzâlî'nin filozofların görüşlerini nasıl anlayıp değerlendirdiğini ortaya koyabilmek için, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleriyle Tehâfüt üzerinde karşılaştırmalı bir metin tetkiki ve hangi ifâdelerin hangi kitaplardan alındığını ortaya koyarak, buna dayalı bir kritik çalışması yapmak gerekir. Bu konuda Süleyman Dünya (97), Mübahat Küyel (98) ve Süleyman Hayri Bolay (99), Ğazzâlî'nin görüşleri üzerinde çalışmışlarsa da metin mukâyesesi henüz yapılmış değildir. Biz yeri geldiğince her mes'elede, konuyla ilgili Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserlerinden iktibâslar ve karşılaştırmalar yapmaya çalışacağız.

Ğazzâlî'nin eleştiri konusu yaptığı görüşlerden bir kısmı, Aristoteles'e, bir bölümü Fârâbi ve İbn Sînâ'ya aittir. Fakat bir kısmının da âidiyeti şüphelidir. (100) Nitekim İbn Rüşd, Tehâfüt el-Tehâfüt'te bu hususta Ğazzâlî'yi eleştirmektedir. Meselâ Ğazzâlî'nin âlemin kadîm olması mes'elesindeki ikinci delilinin böyle olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu delilin Allah'ın âlem ile mukâyesesi esasına istinâd ettiğini, halbuki Allah ile âlem arasında hiçbir münâsebet bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın âlemden önce veya sonra olamayacağını belirtmekte ve «Zaman içinde olmak Bârî Sübhânehû'nun şânından değildir, fakat âlemin şanındandır.» diyerek Ğazzâlî'nin sözlerinin safsatadan ibâret olduğunu söylemektedir. (101)

Buna karşılık Ğazzâlî, tenkîdlerinin birçoğunda son derece tutarlıdır. Filozofların görüşlerini özetlerken, olduğu gibi aktarmaya ça-

ba gösterdiği anlaşılmaktadır. (102)

Ğazzâlî'nin filozofları tekfîr etmesi konusuna gelince bu husûs asırlar boyunca hep tartışılagelmiştir. Ona bu görüşünde hak verenler olduğu gibi, insâfsız davrandığı için karşı çıkanlar da olmuştur. Bazıları Ğazzâlî'nin filozofları eleştirmek için felsefeye dalmasını hoş görmemişlerdir. Bu sebeple eserlerinin halk tarafından okunmaması için yaktırırlarken (103) bazıları da Ğazzâlî'nin eleştirileriyle İslâm dünyasında felsefenin çökmesine sebep olduğunu belirterek kendisini tenkîd etmişlerdir. Ne var ki İslâm dünyasında Aristoteles metafiziğini eleştiren ilk kişi Ğazzâlî değildir. Ondan önce Mâlik İbn Enes (179/795) ve Ahmed ibn Hanbel (164-241/855)'den başlayarak Bâkilânî (Öl. 404/1013), Cüveynî (478/1085) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'ye kadar uzanan kelâmcı düşünürler Aristoteles metafiziğini aynı şekilde eleştirmişlerdi. Fakat o, kelâmcılar gibi sadece dinî üslûp kullanmamış, onun yerine felsefe üslûbunu kullanarak Aristoteles metafiziğine son ve öldürücü darbeyi indirmiştir. (104)

Gazzâlî'den sonra gelen islâm düşünürlerinin birçoğu onun görüşlerini tekrarlamaktan geri kalmamışlardır. Ne yazık ki Ğazzâlî'den sonra uzun yıllar İslâm dünyasının doğusunda onun çapında büyük mütefekkir yetişmemiştir. Belki de bu Ğazzâlî'nin ulaştığı zirveye ulaşmanın güçlüğünden kaynaklanıyordu. Sadece İslâm dünyasının batısında Ğazzâlî'nin düşüncelerine karşı çıkan bir düşünür onun fikirlerinin eksik ve tutarsız taraflarını anlatan bir eser kaleme aldı. Ğazzâlî'nin filozofları tekfîr etmesinin yanlışlığını ortaya koyarak şöyle dedi:

«Bu adam (Ğazzâlî) üç mes'elede (filozofları) tekfîr etmiştir. Birincisi bu (XX. Mes'ele)dur. Biz filozofların bu konudaki görüşlerinin nasıl olduğunu ve bu mes'eleye onların (bakış tarzının) nazarî olduğunu söyledik. İkinci mes'ele ise onların Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediğini söylemiş olmalarıdır. Biz bu sözün onların (filozoflar) sözü olmadığını daha önce söylemiştik. Üçüncü (konu) ise âlemin kadîm olduğunu söylemeleridir. Biz aynı şekilde, onların bu isimle (ifâde) kasdettikleri şeyin kelâmcıların onları tekfîr ettikleri anlamın kendisi olmadığını söyledik... Şüphesiz ki bu adam (Ğazzâlî) hikmete karşı hatâ ettiği gibi, şerîata karşı da hatâ etmiştir. Doğruya muvaffak kılan ve dilediğine gerçeği tahsîs eden Allah'tır...» (105)

Ğazzâlî, filozofları tekfîr ederken ne derece haklıydı? Bu konuda bu gün de kesin bir şey söylemek zor. Fakat Ğazzâlî'nin tekfîr mes'elesinin öneminin ve zorluğunun şuurunda olduğu önüne çıkan kimseleri olur olmaz kâfir sayacak birisi olmadığı muhakkaktır:

«Bu konuda (tekfîr) iki makâm vardır. Birincisi avâm-ı nâsın (halkın) makâmıdır. Bu da (nassın) zâhirini tefsîr etmekten uzak du-

rup hakka tabi olmaktır. Sahâbenin açıkça beyan etmediği husûsları açıklamaya kalkışmaktan uzak durmaktır... İkinci makâm ise görüş sahiplerinin makâmıdır. Bunların araştırmasının zarûret mikdârında olması ve kesin burhân bulunduğunda zâhiri terketmeleri gerektir. Burhâna dayalı inandıkları husûslarda yanıldıklarını görünce birbirlerini tekfîr etmemeleri icâbeder. Çünkü bu iş kolayca kavranan basît bir iş değildir...»

Küfrün ne olduğunu soranlara da Ğazzâlî şu karşılığı vermektedir:

«Öyle sanıyorum ki sen, küfrün ta'rîfini öğrenmek istiyorsun. İşte sana sağlam bir işâret veriyorum... Onlar «Lâilâhe illallah Muhammedün Resûlullah» sözüne bağlı ve bunda sâdık olduklarına, ona karşı gelmediklerine göre-yolları, senin yolundan ayrı da olsa islâm ehline dil uzatmaktan ve fırkaları tekfîr etmekten bu işâret aracılığıyla kaçınırsın. Ben derim ki, küfür; Resûlullah (A.S.) getirdiği şeylerden herhangi birisinde onu yalanlamaktır. İman ise, onun getirdiği şeylerin bütününde onu doğrulamaktır...» (107)

Ğazzâlî'nin eleştirdiği islâm filozoflarından Fârâbi ve İbn Sînâ'yı ondan sonra, Ebubekr Muhamed ibn Tufeyl (Öl. 580/1185), Abdülhakk ibn Seb'in (Öl. 669/1270) ve Takiyyüddîn Ahmed ibn Teymiyye (Öl. 728/1338) gibi birçok islâm düşünürü de eleştirmişlerdir. (108)

İbn Sînâ daha hayatta iken küfür ithâmıyla karşılaşmış olacak ki, kendisini kâfir sayanlara şöyle karşılık vermektedir:

«Benim gibi girisini kâfir saymak kolay değildir.

Çünkü benim imanım gibi iman yoktur.

Dünyada benim gibi birisi olsun ve kâfir olsun.

Öyleyse bütün zaman içinde tek bir müslüman yoktur.»

d — Diğer Tehâfütler:

Ğazzâlî'nin Tehâfüt el-Felâsife'i kaleme alınışından yaklaşık 85 yıl sonra,batı İslâm dünyasının en harâretli ilim çevresi olan Endülüs'te geniş yankılar yaptı. Kurtuba'nın büyük düşünürü İbn Rüşd (520-595/1126-1198) Aristotelesçi bir filozof olarak Ğazzâlî'nin eserine reddiye yazdı. Ğazzâlî'nin filozofları eleştirdiği yirmi ayrı mes'elenin her birini teker teker ele alarak onun eleştirilerinde haksız olduğunu anlatmaya çalıştı. Ve eserine «Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı» anlamına «Tehâfüt el-Tehâfüt el-Felâsife) adını verdi. Eserin yazılış tarihi kesin olmamakla birlikte 1180 civarı olduğu tahmîn edilmektedir. (109) Eserin adı kaynaklarda, «Tehâfüt el-Felâsife, Şerh Tehâfüt el-Ğazzâlî, Kitab Redd-i Tehâfüt» gibi değişik şekillerde kaydedilmektedir. (110) Bir çok yazma nüshası bulunduğu gibi 1302

(1884-1885), 1319 (1901-1902) ve 1321 (1903-1904) tarihlerinde Ğazzâlî ve Hocazâdenin tehâfütleriyle birlikte Kâhire'de basılmıştır. (111) Yukarda belirttiğimiz gibi Ğazzâlî'nin Tehâfüt'ünün edisyon kritiğini yapmış olan Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges, 1930 yılında İbn Rüşd'-ün Tehâfüt'ünün de kritikli neşrini yapmıştır. (112)

İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ü yaklaşık 1328 tarihinde Calonymus ben David ben Todros tarafından İbranca'ya çevrilmiştir. Calo Calonymus adlı bir yahudî'de bu İbranca tercümeden adı geçen eseri Latince'ye çevirmiştir. XIV. yy. başlarında bir başka mütercim İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünü arâpça aslından, «Destructio Destructionum» adıyla latinceye çevirmiştir. Bu çevirinin bir kısmı (on dört mes'elesi) Augustinus Nifus (1473-1546) tarafından yayınlanmıştır. (113)

XIX. yy. dan itibâren İbn Rüşd'ün eserleri ve Tehâfüt'ü batılı müşteşrikler tarafından tekrar gözden geçirilmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. (114)

İbn Rüşd'ün vefâtından yaklaşık üç asır sonra tehâfüt tartışması ve dolayısıyla Aristoteles metafiziği ile ehl-i Sünnet kelâmının mücâdelesi yeniden canlanır. İlim ve tefekküre çok büyük değer veren cennetmekân Fâtih Sultan Mehmed Hân bu konunun açığa çıkarılması Ve Ğazzâlî ile İbn Rüşd'ün tartışmalarının aydınlatılmasını ister. Osmanlı kaynaklarının belirttiğine göre, devrin ünlü bilginlerinden Alâeddîn Ali el-Tûsî (Öl. 887/1482) ile, Bursa'lı Hocazâde Mustafa Muslihuddîn (893/1488) bu husûsta birer eser kaleme alırlar. Bu konuda Kâtip Çelebi şu bilgiyi verir:

«...Sonra Osmanlı Sultânı Fâtih Muhammed Hân, 893 yılında vefât etmiş olan Mevlâ Mustafa ibn Yûsuf-ki Hocazâde diye meşhûrdur-el-Bursevî ile, 887 yılında vefât etmiş olan Mevlâ Alâeddin Ali el-Tûsî'ye emretti ki, imamın (Ğazzâlî) tehâfüt'ü ile filozofların arasında muhâkeme için (her biri) birer kitab tasnif edeler. Hocazâde dört ayda, Mevlâ Tûsî ise altı ayda yazdılar. Hocazâdenin kitabını (ulemâ) Tûsî'nin kitabına üstün tuttular. Sultan Muhammed Hân her birine on bin dirhem verdi. Ayrıca Hocazâde'ye çok güzel bir katır hediyye etti. İşte bu (fazla hediyye verilmesi) Mevlâ Tûsî'nin Acem diyârına gitmesine sebep olmuştu.» (115)

Hocazâdenin kitabının adı sadece «Tehâfüt el-Felâsife» olarak kaydedilmektedir. İstanbul kütüphânelerinde muhtelif yazmaları vardır. Eserin yaklaşık (860/1455) yılı civarında kaleme alındığı sanılmaktadır. Yukarda zikredilen tarihlerde Kâhire'de Ğazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leriyle birlikte bir çok kez basılmıştır. (116)

Müellif önsözünde, eserini Fâtih'in isteği üzerine yazdığını şöylece beyân etmektedir:

«İmdi, ben itaatı vâcib olan, ona uymaktan başka bir şey yapı-

lamayan kişi tarafından emrolundum: Bu Sultân-ı A'zam, Hâkân-ı A'lem ve Ekrem hazretlerinden başkası değildi. O, Arap ve Acem milletlerinin hükümdârıdır, yüce ahlakı (kendisinde) toplayan, haklı olarak hilâfet tahtının mâliki, Allah'ın âlemler üzerindeki gölgesi, hakkın, dîn ve dünyanın yardımcısı, bütün mahlûkâtın sığındığı (makâm olan) el-Sultân ebu'l-Feth Muhammed Hân ibn el-Sultân Murâd Han ibn el--Sultân Muhammed Hân'dır. Kıyâmet gününe değin yüce eşiği günlerin getirdiklerinden korunma yeri, değerli tahtı da insan gruplarının sığınağı olsun... Eğer ben onu hakkettiği nitelikleriyle nitelendirmeye kalkışsam, kulaçıyla gökyüzünün alanını ölçmek isteyen kimse gibi olurdum. Onu medhetmeyip susmak, işte onun medhi budur. Onu vasfetmekten âciz olmayı itirâf etmek, işte onun vasfı budur. Allah onun parlak saltanat günlerini ebedileştirsin, onun devletinin devamı ile (Allah'ın) şerîat-ı ğârrâsının nızamini te'yid etsin... Onun (Ğazzâlî'nin kitabı) gibi bir kitap yazmamı ve onun tarzıyla bir desenli ipek kumaş dokumamı (emretti.) Ben de işâretin gereğine koyuldum ve tâkatıma göre vâcib olan tâata imtisâl ettim...» (117)

Hocazâdenin tehâfütü devrinde çok tutulmuştur. Nitekim bu husûsu belirten Kâtip Çelebi şöyle der:

«Zikredilir ki, ibn el-Müeyyed (Müyyedzâde Abdurrahmân, (860-922/1456-1514) ailâme el-Devvanî'nin (Öl. 928/1522) hizmetine varınca «bize ne hediyye ile geldin?» diye sordu. O da, «Hocazâde'nin Tehâfüt kitabı ile» dedi. Devvânî bir süre onu mütâlaa etti ve dedi ki, «Allah onun sâhibinden râzı olsun, bunu tasnîf etmekle beni zahmetten kurtardı. Şayet ben de tasnîf etseydim ancak bu kadar olabilirdi. Senden da razı olsun ki onu bana ulaştırdın. Eğer getirmemiş olsaydın (böyle bir kitab) yazmaya başlamak üzereydim...» (118) Kâtip Çelebî'den aktardığımız bu rivâyetler daha önce Taşköprülüzâde (901-968/1495-1561) tarafından Şekâik el-Nu'mâniyye'de (119) ve Miftâh el-Saâde'de (120) aynen nakledilmektedir.

Dördüncü Tehâfüt -yukarda geçtiği gibi- Alâeddîn Ali el-Tûsi (Öl. 887/1482) tarafından yine tahmînen (860/1455) yılında kaleme alınmış olan «el-Zahîre fi'l-Muhâkeme lil-Ğazzâlî ve'l-Hü-kemâ'i li'ibn Rüşd» adlı eserdir.

Tehâfütler konusu Fâtih'den sonra da Osmanlı bilginlerinin üzerinde çalıştığı bir konu olmaya devam etmiştir. Nitekim Yavuz Selîm ve Kânûnî Sultan Süleyman devrinin ünlü bilginlerinden, Hocazâdenin öğrencisi «Müftî es-Sekaleyn» unvânıyla meşhur olan Şeyh'ül-İslâm, Kemal Paşa-zâde Şemseddîn Ahmed ibn Süleyman (873-942/1468-1536) tarafından da bir Tehâfüt kaleme alınmıştır. (121)

Altıncı olarak Hakîmşâh Muhammed el-Kazvînî (Öl. 908/1502)'-nin de bir tehâfüt kaleme almış olduğu Kâtip Çelebî tarafından kaydedilmekte ise de bu hususta başkaca bir bilgi verilmemektedir. (122)

Yine Kâtip Çelebî, Muînüddîn adında bir zâtın yazdığı tehâfütün adını kaydetmekte, fakat ek bilgi vermemektedir. (123)

İ. Hakkı Uzunçarşılı da Karabâğî diye bir bilginin tehâfüt kaleme aldığını bildirmekte, ancak bu zâtın kimliği hakkında bir şey yazmamaktadır. (124) Kaynaklarda Muhammed Muhyiddîn el-Karabâğî (Öl. 942-1535) diye adı geçen (125) bilginin bu zât olması ve Muhyiddîn isminin Kâtip Çelebi tarafından yanlışlıkla Muînuddîn şeklinde kaydedilmiş olması muhtemeldir. Ne var ki bu zâta âit Tehâfüt adında herhangi bir eser ismine rastlayamadık.

Tehâfüt konusu XVIII. yy.'da da Türk bilginleri tarafından bahis mevzûu edilen bir konudur. Nitekim bu devir bilginlerinden Mestçizâde diye şöhret bulmuş olan Abdullah ibn Osman ibn Musa (Öl. 1150/1737) «el Mesâlik fi'-Hilâfiyyât Bey-n'el-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ» adıyla bir eser kaleme almıştır. (126)

Aynı konunun dokuz ayrı müellif tarafından ele alınmış olması islâm bilginlerinin konu üzerine ne kadar eğildiğini gösteren açık bir belgedir.

D. Bekir Karlığa

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü
Felsefe Öğretim Üyesi

بسم الله الرحمن الرحيم

RAHMÂN VE RAHÎM OLAN ALLAH'IN ADIYLA

(Eşsiz, zâhid, başarılı, şeyh imam Tus'lu Muhammed ibn Muhammed el-Ğazzâlî -Allah rûhunu takdîs etsin- dedi ki): Allah'ın her (şeyin) son(un)a eren celâli, her ğayeyi aşan keremi ile dileriz ki; üzerimize hidâyet nurlarını saçsın. Sapıklık ve eğrilik karanlıklarını üzerimizden alsın. Bizi hakkı hak olarak görüp ona uymayı ve tabi olmayı seçenlerden, bâtılı bâtıl olarak görüp ondan kaçınmayı ve sakınmayı tercîh edenlerden kılsın. Enbiyâ ve evliyâsına vaadettiği mutluluğa bizi de erdirsin. Ğurur diyârından göçettiğimizde; anlayış basamaklarının, onun yüceliklerinin altında kaldığı, vehim oklarının hedeflerinin, onun zirvelerine ulaşamadığı, nimet, sevinç, ğıbta ve mesrûriyete bizi de ulaştırsın. Mahşerin dehşetinden çıkıp, Firdevs cennetlerine vardıktan sonra, **gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiç bir beşerin kalbine gelmeyen** şeye (nimete) bizi de nâil kılsın. Salât (ve selâmı) beşerin hayırlısı peyğamberimiz. Muhammed Mustafa (S.A.) üzerine olsun. Ve o'nun, hidâyetin anahtarları, karanlığın kandilleri olan tertemiz ashabının ve şerefli âlinin (ailesinin) üzerine olsun.

İmdi ben, zekâ ve anlayış fazlalığı bakımından kendilerinin akrân ve emsalinden ayrıcalıklı olduklarına inanan bir grub gördüm ki bunlar, islâmın ibadetlerle (ilgili) vazifelerini terketmişler, namaz (kılmak), yasaklardan korunmak görevleri (gibi) dinî davranışları küçümsemişler, şerîatın buyruklarını ve hudûdunu çiğnemişler, (şeriatın) durak ve bağlılıklarını dinlememişler, aksine zanlara (dayalı) san'atlarla dinin boyunduruğunu bütünüyle atmışlardı. Bu husûsta, **«Allah'ın yolundan alıkoyan, onda eğrilik arayan ve kendileri âhireti inkâr eden»** (*) bir topluluğa uyuyorlardı. Bunların küfürlerinin Yahûdi ve Hıristiyanların taklîdi gibi kulaktan duyma alışkanlığı taklîdden başka bir dayanağı yoktu. Zira onların (Yahûdi ve Hıristiyanlar) doğumları ve yetişmeleri islâm dininin dışında (bir ortamda) cereyan etmiştir. Babaları ve ataları da o yolda yürümüşlerdir. (Onların küfürlerinin) şüphe çıkıntılarına takılmaktan doğan ve doğru yoldan ayıran nazarî araştırmadan, se-

(*) Hûd: 22

rap parıltısı gibi aldatıcı hayallere kanmaktan başka (bir dayanağı yoktu.) Bid'at ve heves ehlinden, inançlar ve (dinî) görüşler ile ilgili araştırma yapan gruplarda olduğu gibi.

Onların küfürlerinin yegâne kaynağı; Sukrât (Sokrates)[1], Bukrât (Hipokrates)[2], Eflatun (Platon)[3], Aristâtâlîs (Aristoteles)[4] ve benzeri isimleri duymalarıdır. Onlara (adıgeçen filozoflara) tabi olan ve sapıtanlardan (bazı) grupların o (filozofların) akıllarını, usûllerinin güzelliğini, geometri, mantık, tabiî ve ilâhî ilimlerinin inceliğini tavsîfte, zeka ve anlayışlarının fazlalığı nedeniyle, o gizli meseleleri açığa çıkarmakta bağımsız oluşlarını uzun uzadıya (mübalağalı olarak) anlatmalarıdır. Ve onlardan (şöyle) hikâye etmeleridir: Onlar, akıllarının ciddiyeti ve fazîletlerinin çokluğu ile beraber, şeriatları ve mezhebleri inkâr etmektedirler. Dinlerin ve inançların tafsîlâtını reddetmektedirler. Bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hîleler olduğuna inanmaktadırlar.

Bu (husus)lar onların (İslam filozoflarının) kulağına çarpınca, ve onların (eski filozoflar) inançlarından anlatılanlar kendi tabîatlarına uygun gelince o (fazîletli kişi)lerin topluluğunda -zanlarına göre- yeralabilmek ve onların hizâsına dizilmek, kalabalık halk topluluklarıyla birlikte yürümekten uzaklaşmak ve ataların dinlerine inanmaktan vazgeçmek için küfür inancını güzel gördüler. Ve zannettiler ki; hakkı taklîdden ayrılarak, bâtılı taklîde başalayarak büyüklük taslamak güzeldir. Halbuki bir taklîdden bir taklîde geçişin saçmalık ve akılsızlık olduğunu bilmediler. Taklîdî olarak inanılan hakikatı terketmenin, bilip araştırmaksızın çabucak bâtılı tasdik ve kabule koşmanın güzellik olduğunu (sanan) kimsenin rütbesinden Allahın dünyâsında daha aşağı bir rütbe var mıdır? Avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezâletinden uzaktırlar. Çünkü onların seciyyelerinde sapıklara benzeyerek iyi görünmek sevgisi yoktur. Budalalık sakat anlayıştan kurtuluşa daha yakındır. Körlük selâmete şaş bakmadan daha yakındır.

Bu budalaların üzerinde ahmaklığın bu denli derin olduğunu görünce; eski filozofları reddetmek, onların inaçlarının tutarsızlığını, ilâhiyât ile ilgili hususlarda sözlerinin çelişkisini açıklamak ve mezheplerinin gizliliklerini ve kötülüklerini ortaya çıkarmak için bu kitabı yazmaya koyuldum. Öyle ki: (bunların görüşleri) gerçekte akıllıların güleceği, zekîlerin yanında ibret (alınacak) şeylerdir. Kitlelerden ve halk yığınlarından ayrıldıkları çeşitli görüş ve inaçları kasdediyorum. İşte onların mezhebinin (olduğu) şekilde hikâyesi. Tâ ki bu mülhidlere taklîdî olarak evvelki (filozoflardan) ve sonrakilerden hayat sahiplerinin Allah'a ve âhiret gününe iman üzerinde (konusunda)

ittifâk ettikleri belli olsun. İhtilâflar ise bu iki kutbun (Allah'a ve âhirete iman) dışında kalan tafsîlâta racidir. Mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler bu ikisi için gönderilmişlerdir. Sadece sakat akıl ve ters görüş sahiplerinden küçük bir azınlık dışında kimse bu ikisinin inkârına yeltenmemiştir. Onlar da nazar sahipleri arasında değer verilmeyen ve başvurulmayan kimselerdir. Bunlar ancak şirretli şeytanlar zümresinden ve ahmaklar topluluğundan sayılmışlardır. Öyleyse taklîdî olarak küfürle güzel görünmenin, görüşün güzelliğine delalet ettiğini, zekayı ve anlayışı gösterdiğini zannedenler bu aşırılıklarından vazgeçsinler. Zira filozofların önderlerinden ve reîslerinden kendilerine benzemeye çalışılanların; şerîatları inkâr ettiklerine dâir iftiralardan uzak oldukları gerçekleşmiş (açıklanmış) oluyor. Onlar Allah'a inanmışlar ve Onun resullerini tasdik etmişlerdir. Bu esasların dışında kalan tafsîlâtta yanlışlığa düşmüşler, ayakları kayarak yolun doğrusundan hem (kendileri) sapıtmışlar, hem de (başkalarını) saptırmışlardır. Biz ise, onların aldandıkları hayal ve uydurmaların şekillerini açığa çıkarıyor ve bütün bunların bir tehvîl (korkutma-aldatma) olduğunu arkasında elde edilecek (bir şey) bulunmadığını belirtiyoruz. Gerçekleştirmeyi kasdettiğimiz şeyi açığa çıkarmada başarımızın sahibi Allah Teâlâdır.

Şimdi kitabtaki sözü (müzü)n seyrini dile getiren mukaddimelerle kitaba başlayalım.

MUKADDİME

(İyi) bilinmelidir ki; filozofların ihtilâflarının hikâyesine dalmak çok uzun sürer. Çünkü onların sözleri (körü körüne gidişleri) uzundur, tartışmaları çoktur, görüşleri yaygındır, metodları (birbirinden) uzak ve (birbirine) sırtını dönmüştür. Öyleyse biz onların çelişkisini izhâr etme konusunda önderleri olan ve muallim-i evvel, feylesûf-u mutlak olan (kişinin) görüşündeki çelişkiyi açıklamakla yetinelim. Onların bilimlerini tertîb eden ve düzenleyen -iddiâlarına göre -o olmuştur. Görüşlerindeki çıkıntıları o silmiştir, arzularının esaslarına en yakın olanı o arındırmıştır. Bu kişi **Aristâtâlis**'tir.

O (Aristoteles) kendisinden önce gelen herkesi, hattâ (filozofların) yanında **ilâhî Eflâtun** (Eflâtun el-İlâhî) diye lakaplanmış olan üstâdını bile reddetmiştir. Sonra da üstâdına muhâlefetini «Eflâtun dostumdur (severim), hak da dostumdur (severim), ancak hak ondan daha çok dostumdur (hakkı daha çok severim) diyerek mazûr göstermiştir.

Bu hikâyeyi nakletmemizin (sebebi;) onların mezheplerinin (görüşlerinin) kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tesbît edilmiş olmadığının ve onların kesin bilgiye ve araştırmaya dayanmayan zann ve tahminlerle hüküm verdiklerinin bilinmesini sağlamaktır. Onlar, ilâhî ilimlerinin doğruluğunu hesap ve mantığa dâir bilimlerinin ortaya koyduğu (netîcelerle) delîl getirmeye ve böylece aklı zayıf olanları yavaş yavaş yoldan çıkarmaya çalışmaktadırlar. Eğer ilâhî bilgileri -hesâba âit bilimleri gibi- burhânlarla düzenlenmiş tahminlerden uzak olsaydı hesâpta nasıl ayrılığa düşmedilerse, bu (ilâhî ilimlerde de) ayrılığa düşmezlerdi.

Sonra **Aristâtalîs**'in sözünü çeviren mütercimlerin sözleri de tahrîf ve tebdîlden uzak kalmamıştır. (Bu sözler) tefsîr ve te'vîli gerektirir. Hattâ bu husus (tercümeler) bile onlar (filozoflar)ın arasında tartışma konusu olmuştur. İslâm felsefecilerinden onları en iyi aktaran, inceleyen **Ebu Nasr el-Fârâbî** (5) ve İbn

Sînâ (6) olmuştur. Bunun için biz onların (ikisinin) sapıklıktaki reislerinin (Aristoteles) mezhebi (görüşü)nden seçip doğru kabul ettikleri husûsları iptâl ile yetineceğiz. Çünkü onların terk ettikleri ve bağlanmaktan kaçındıkları husûsların eksikliği şüphe götürmez ve bunların iptâli için uzun uzadıya araştırmaya gerek kalmaz. (İyi) bilinmelidir ki; onlar (filozoflar)ın mezhep (görüş) lerini reddeden bu iki adamın (Fârâbî ve İbn Sînâ) nakillerine dayanmakla yetiniyoruz. Tâ ki mezhep (görüş)lerin yayılmasına göre sözler de yayılmasın.

İKİNCİ MUKADDİME

(İyi) bilinmelidir ki; onlar (filozoflar) la diğer fırkalar arasındaki ihtilâf, üç kısımdadır:

Bir kısmında tartışma mücerred lafızlara râcîdir. Onların; âlemin sâni'i (yapıcısı) na cevher adı vermeleri -halbuki Allah onların sözlerinden yüce ve nünezzehtir- sonra da cevheri; mevzû olmayan mevcûd şeklinde, yani kendisini ayakta tutacak bir desteğe muhtaç olmayan ve kendi nefsiyle kaim olan diye yorumlamaları gibi. Onlar (filozoflar) yer kaplıyan cevherlerle hasımlarının (diğer fırkaların) kasdettiği şeyi kasdetmemişlerdir. (7)

Biz bu (bölümün) iptâli husûsuna dalmıyacağız. Çünkü kendiliğinden kâim olmanın anlamı üzerinde ittifâk edildiğine göre, (söylenecek) söz, cevher isminin bu anlamda kullanılıp kullanılmayacağına bakmak üzere lügatı araştırmaya kalmaktadır. Eğer lügat (bakımından) cevher isminin bu anlama (kullanılması) uygun düşerse, şerîatta (bu kelimenin) kullanılmasının câiz olup olmadığı husûsu fıkhî araştırmalara râcî olur. Çünkü isimlerin kullanılmasının haram veya mübâh oluşu şerîatın zâhirî hükümlerinin delâlet ettiği (prensiplerden) alınır (öğrenilir).

Belki siz diyebilirsiniz ki; bu husûsu kelâmcılar sıfatlar konusunda zikretmişlerdir, fakat fakîhler fıkıh ilminde bu husûsa dalmamışlardır. Sana gereken şey; meselelerin hakîkatını âdet ve merâsimlerle karıştırmamaktır. Biliyorsun ki bu konu, bir lafzın anlamının isimlendirilen konuya uygun düşüp düşmediğinin araştırılmasından ibârettir. Bu ise fiillerden herhangi bir fiilin câiz olup olmamasının araştırılmasıdır.

İkinci kısma gelince; bu konuda onların mezhepleri (görüşleri) dinî esaslarla katiyen çatışmaz ve bu konuda onlarla tartışmak, peygamberlerin ve Resûllerin-Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun- tasdîk edilmesi için zorunlu olan husûslar değildir. Şu sözleri gibi: Ay tutulması; yeryüzünün, güneş ile ay rasına girmesiyle ayın ışığının yok olmasından ibârettir. Çünkü

o, ışığını güneşten alır. Yeryüzü kürre biçimindedir. Gök, onu her yandan çevreleyin kuşatır. Ay, dünyanın gölgesine düşünce güneşin ışığı ondan kesilir. Ve şu sözleri gibi: Güneş tutulmasının anlamı; ayın cirminin bakanla güneş arasına girmesinden ibârettir. Bu, her ikisinin bir dakîka içerisinde aynı noktada birleşmelerinden dolayıdır.

Biz bu san'atın iptâline de girişmiyeceğiz, çünkü maksadımızla ilgisi yoktur. Bu konuları iptâl etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecîbe olduğunu) zanneden kimse, dîne karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesâbî ve geometrik burhânlara dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttalî olup delillerini araştıranlar, ayın ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlarını ve (tutulmanın gidip) aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye:, «bu, şerîata aykırıdır» denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şerîat konusunda şüpheye düşer. Şerîata, (şerîat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şerîata (şerîat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, «Akıllı düşman câhil dosttan daha hayırlıdır» denilmiştir.

«Resûlullah (S.A.V.): «Muhakkak ki güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden iki âyettir, hiçbir kimsenin ölümü veya yaşaması için tutulmazlar. Siz (güneş ve ayın) tutulduğunu görürseniz Allah'ı zikretmeye ve namaza koyulun» buyurmuştur. (*) Bununla onların (bilginlerin) söyledikleri nasıl uyuşur?» denilirse; biz deriz ki, bu hadîste onların söylediklerine ters düşen bir şey yoktur. Çünkü sadece güneş ve ay tutulmasının bir kişinin ölümü veya hayâtiyle alâkası olmadığını belirtmektedir. (Güneş ve ay tutulması) sırasında namaz kılmayı emretme (konusuna) gelince; güneşin doğuşunda, batışında ve zevâlinde namaz kılmayı emreden bir din için; güneş tutulması esnasında namaz kılmayı emretme ve bunu müstehap karşılama niçin uzak görülsün?

Hadîsin sonunda «ancak Allah bir şeye teccelli edince o, kendisine boyun eğer» buyrulduğu rivâyet edilmektedir. Bu da, güneş tutulmasının ilâhî tecellî sebebiyle boyun eğmesine delâlet eder» denilirse, biz deriz ki; bu son ilâvenin (hadiste) vârid olduğu konusundaki nakil sahîh değildir ve nakledenin yalanlanması gerekir. Rivâyet edilen hadîs bizim zikrettiğimiz kadardır. Hem sahîh olsa bile, onu te'vîl etmek, kesin emirlere (ilmî gerçeklere) karşı büyüklenmekten daha az kötüdür. Nice mucizeler vardır ki; bu derece vâzih değilken aklî delillerle te'vîl edilmiştir.

(*) Buhârî II, 24, 25, 26

Mülhitleri en çok sevindiren şey; şerîatı destekleyen kişinin; bu ve benzeri konuların şerîata aykırı olduğunu açıklamasıdır. Böylece onlar (mülhitler) için -bu gibi husûslar şart olarak (öne sürülürse)- şerîatı iptâl etme yolu gayet kolaylaşır.

Durum böyledir. Çünkü âlemin hâdis veya kadîm olduğunu araştırdıktan sonra, hâdis olduğu sâbit olunca; onun kürre biçiminde veya yayvan olması veya altıgen biçiminde olması veya sekizgen olması farksızdır. İsterse gökyüzü ve onun altında bulunanlar -onlar (filozoflar)ın dedikleri gibi- onüç kattan ibaret olsun, ister daha az olsun farksızdır. Bu konulara atf-ı nazar etmenin ilâhiyât bahsine nisbeti, soğanın tabakalarına ve sayısına ve narın tanelerinin sayısına bakmak gibidir. Maksat -ne şekilde olursa olsun- bunların sadece Allah'ın fiili olduğu (nu kabul etmek) dir.

Üçüncü kısım ise; o konuda tartışmanın dinî kâidelerden bir kâideyi ilgilendirdiği husûstur. Bu, âlemin hâdis olması, sâni'in sıfatları, bedenlerin ve (bedenlerin) haşrinin açıklanması konularında söz söylemek gibidir. Onlar bütün bunları inkâr etmişlerdir.

İşte onların görüşlerinin bozukluğunun açıklanması gereken husûslar bu ve benzeri konulardır, diğerleri değil.

ÜÇÜNCÜ MUKADDİME

(**İyi bilinmelidir ki**; (bu kitabı te'lîften) maksat; filozoflar hakkında inancı iyi onlanları (hüsn-ü zann besleyenleri) ve onlar (filozoflar)ın mesleklerinin (metodlarının) çelişkiden uzak olduğunu sananları; onların (filozofların) tutarsızlık yönlerini açıklayarak uyarmaktan ibârettir. Bunun için ben onlara karşı itirâz husûsunda, sadece iddiâ ve isbât eden kimsenin müdâhalesi gibi değil (*) Onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif ilzâmlarla iptâl edeceğim. Onları, bazan **Mu'tezile** (8) mezhebine, bazan **Kerrâmiyye** (9) mezhebine, bazan da **Vâkıfiyye** (10) mezhebine dayanarak ilzâm edeceğim. Bu konuda özel bir mezhebe (görüşe) dayanarak hareket etmiyeceğim. Bilakis bütün fırkaları birleştirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğer fırkalar, çoğu kez bizim (inançlarımızın) tafsilâtı konusunda bize muhâlefet etmişlerdir, bunlar ise (filozoflar) dînin usûllerine taarruz etmektedirler. Öyleyse biz de onlara (topluca) karşı çıkalım. Çünkü şiddet anlarında kinler ortadan kalkar.

(*) Mutâlib (delil isteyen) ve münkir (inkâr eden) kimsenin müdâhelesi gibi müdâhele edeceğim.

DÖRDÜNCÜ MUKADDİME

Bunlar (filozoflar)ın istidrâc yolundaki en büyük hîlelerinden birisi de -halbuki bu hîleleri onlara delil sadedinde problem çıkarmıştır- şöyle demeleridir: «İlâhî ilimler, kapalı ve gizlidir ve keskin anlayışlara en zor gelen ilimlerdir. Bu problemlere cevap verebilmeye ancak riyâzî ve mantıkî (ilimlerin) öne alınmasıyla ulaşılabilir.» Onların küfürlerinde kendilerini taklîd eden kimseye, onların mezhebi konusunda bir zorluk vâki olursa, kendilerine (filozoflara) iyi zann besleyerek der ki; şüphesiz onların ilimleri bu zorlukları halledici muhtevâya sâhiptir, ancak ben mantıkî (ilimlerde) sağlam (bilgiye sâhip) olmadığım ve riyâzî (bilimleri) tahsîl etmediğim için anlaşılması bana zor geliyor.»

Biz deriz ki; ayrı kemmiyetlere (el kemm el -münfasıl) nazardan ibâret olan riyâzî (bilimlere) gelince -ki bu hesâp ilmidir- ilâhiyâtın onunla hiçbir ilişkisi yoktur. «İlâhiyâtı anlamak için ona ihtiyâç vardır» diyenin sözü saçmadır. (Bu söz), «tıp, nahiv (gramer), lüğat (dil) ilimleri ona (riyâzî bilimlere) muhtâçtır. Veya hesâp tıbba muhtaçtır» diyenin sözü gibidir. Bitişik kemmiyetlere (el kemmel-Muttasıl) nazardan ibâret olan hendesî (geometrik bilimlere) gelince bunların özü; göklerin ve onun altında merkeze kadar bulunan şeylerin şeklinin kürre biçiminde olduğunu açıklamaya, göklerin tabakalarının sayısını belirtmeye, feleklerde hareket halinde olan kürrelerin sayılarını ve hareket miktarlarını belirtmeye yöneliktir. Biz cedel için veya inanarak -bu konuda burhân ortaya koymaya muhtaç bırakmadan- onların görüşlerinin hepsini kabul edelim, ancak bu kabul ilâhî ilimlere nazar konusunda hiçbir şeyi engellemez. (İlâhî ilimlere nazar konusunda bunların zorunluluğunu söylemek;) «bu ev, irâde, kudret, bilgi sâhibi ve canlı bir yapıcının san'atı sonucunda ortaya çıkmıştır, bunu bilmek; evin altıgen veya sekizgen olduğunu, bölümlerinin sayısını veya kerpiçlerinin adedini bilmeyi gerektirir» diyenin sözü gibidir. Bu söz, bozuk olduğu saklanamıyacak bir hezeyândan ibârettir. Keza bu söz, soğanın hâdis ol-

duğu; katları bilinmeden bilinmez, narın hâdis olduğu; tanelerinin sayısı bilinmeden bilinmez diyenin sözü gibidir. Bu ise akıllı herkes tarafından abes kabul edilen çirkin bir sözdür.

Evet, onların, «mantık (bilimlerinin) hükümleri muhakkak lâzımdır» sözleri doğrudur. Ancak mantık sadece onlara mahsûs (bir bilim) değildir. Bu, bizim Kelâm san'atında (ilminde), «**kitab el-Nazar**» adını verdiğimiz kâidenin kendisidir. Onlar bu ifâdeyi kendi arzularına uyarak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Halbuki biz, bazan ona «**kitâb el-cedel**» adını veririz. Bazan da «**Medârik el-ukûl**» adını veririz. Ne var ki, güçsüz ve akıllı görünmek isteyen kişiler mantık ismini duyunca bunun, kelâmcıların bilmediği yabancı bir san'at olduğunu ve filozoflardan başka bir kimsenin bu san'attan haberdâr olmadığını zannederler. Biz bu yanlışlığı def'etmek ve gerçeği saptırma konusundaki bu hîleyi kökünden yıkmak için, **Medârik el-ukûl** konusunda bu kitâpta ayrıca söz etmek ve kelâmcıların, usûl bilginlerinin ifâdelerini bırakarak, mantıkçıların ibâretlerini kullanmak ve (konuyu) onların kalıbına dökmek istiyoruz. Lafız lafız onların izinden gideceğiz. Bu kitâpta kendi dilleriyle -mantıktaki ifâdelerini kastediyorum- onlarla tartışacağız ve kıyâsın maddesinin sıhhatı için Mantığın **Burhân** (II. Analitikler) kısmında şart koştukları şeylerle, **Kıyâs** (I. Analitikler) kitabında, kıyasın şekli konusundan şart koştukları şeyleri ve mantığın bölümleri ve mukaddimelerinden olan **Katiğoryas** (Kategoriler) ve **İsâgûcî** (Eisagoge) de koydukları durumları açıklayacağız. Onlar ilâhî (metafizik) ilimlerin hiç birisinde bunlara dayanmamışlardır. (11)

Fakat biz Medârik el-ukûl'ü kitabın sonunda bir (başka kitâpta ayrıca) açıklamayı gerekli görüyoruz. Çünkü kitâbın maksadını kavramak için o, bir araç niteliğindedir. Ne varki, bakanların birçoğu anlama konusunda ona (Medârik el-Ukûl) gerek duymazlar. Onun için biz de bunu (Medârik el-Ukûl) geriye bırakıyoruz. Tâ ki ona muhtâç olmayanlar (o bölüme bakmaktan) vazgeçsinler. Onları (filozofları) red konusunda bu meselelerin herhangi birindeki ifadelerimizi anlamıyanların «**Mi'yâr el İlim**» kitabımızı hıfzetmeye başlamaları gerekir ki bu kitab onlar (filozoflar)ın yanında mantık adıyla anılır. Şimdi ise, mukaddimelerden sonra bu kitâpta onların (filozofların) görüşlerinin çelişik olduğunu açıkladığımız mes'elelerin fihristini zikredelim. Bu mes'eleler yirmi tanedir:

Birinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın âlemin ezelî oluşu konusundaki görüşlerinin iptâline dâirdir.

İkinci mes'ele: Onlar (Filozoflar)ın âlemin ebedî oluşu konusundaki mezheplerinin iptâline dâirdir.

Üçüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Allah, âlemin sâni'idir ve âlem Allah'ın sun'u (yapısı)dır» sözlerindeki aldatmacanın beyânına dâirdir.

Dördüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, sânî'i isbâttan âciz bırakılmalarına dâirdir.

Beşinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın iki tanrının varlığının müstahîl oluşu konusunda delil getirmekten aciz bırakılmalarına dâirdir.

Altıncı mes'ele: Onlar (filozoflar)ın sıfatların reddi konusundaki mezheplerinin iptâline dâirdir.

Yedinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvelin zâtı cins ve fasıl diye bölümlenmez» sözlerinin iptâline dâirdir.

Sekizinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Evvel, mâhiyetsiz ve basît bir varlıktır» sözlerinin iptâline dâirdir.

Dokuzuncu mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in cisim olmadığını açıklamaktan âciz bırakılmalarına dâirdir.

Onuncu mes'ele: Onlara filozoflara) dehr ve sâni'in reddini söylemenin lâzım olduğunun açıklanmasına dâirdir.

Onbirinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Evvel, gayrini bilmez» sözlerinde âciz bırakılmalarına dâirdir.

Onikinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvel, zâtını bilmez,» sözlerinin iptâline dâirdir.

Onüçüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvel, cüz'îleri bilmez» sözlerinin iptâline dâirdir.

Ondördüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «gök, irâde ile hareket eden bir canlıdır» sözlerine dâirdir.

Onbeşinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, göğü hareket ettiren maksat konusunda zikrettiklerinin iptâline dâirdir.

Onaltıncı mes'ele: onlar (filozoflar)ın Göklerin rûhlarının bütün cüz'îleri bildiği husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Onyedinci mes'ele: Onları (filozoflar)ın, âdetlerin yırtılmasının müstahîl olduğu konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Onsekizinci mes'ele: onlar (filozoflar)ın İnsan nefsi kendiliğinden kâim bir cevherdir, cisim ve araz değildir» sözlerine dâirdir.

Ondokuzuncu mes'ele: Onlar (filozoflar)ın beşer rûhlarının

yok olmasının müstahil olduğu konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Yirminci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, cesetlerin haşerini, cennet ve cehennemde cismanî zevkler ve acılar duymayı inkâr etmelerinin iptâline dâirdir.

İşte onların ilâhiyât (metafizik) ve tabîiyât (fizik adı verilen) ilimlerinin tümündeki tenâkuzlarını böylece açıklamak istedik. Riyâzî (bilimlere) gelince, bunları inkâr etmenin veya onlara karşı çıkmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu bilim hesâp ve hendeseye (geometriye) dayanır.

Mantıkî (bilimlere) gelince ki bu, ma'kûller konusunda düşünmenin aracı niteliğindedir ve bu noktada önemsenebilecek bir ihtilâf konusunda ittifâk yoktur. Biz **«Mi'yâr el-İlim»** kitâbında bu kitâbın (Tehâfüt) muhtevâsını anlamak için gerekecek konuların bütününü inşâallah açıklıyacağız.

BİRİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın âlemin kadîm olduğu husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir

Mezhep (görüş) lerinin açıklanması:

Filozoflar, âlemin kadîm olması konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan mütekaddimîn (eskileri) ve müteahhirîn (sonrakiler) in hepsinin üzerinde karar kıldığı görüş; onun (âlemin) kadîm olması sözüdür. O (âlem), devamlı Allah ile birlikte var olmuştur. O'nun ma'lûlüdür ve onunla birliktedir. Ma'lûlün illeti, ışığın güneşi takip edişi gibi onu takip eder. Zaman bakımından ondan sonra değildir. Bârî Teâlâ'nın (âleme) önceliği, illetin ma'lûle önceliği gibidir. Bu öncelik sıra ve zât bakımındandır, zaman bakımından değildir.

Eflatun'dan nakledilir ki o, «âlem var edilmiş ve sonradan meydana getirilmiştir» demiştir. Sonra onlar (filozoflar) dan bir kısmı onun (Eflâtun) sözünü te'vîl edip âlemin sonradan meydana gelmiş olduğuna inanmayı reddetmişlerdir.

Calinus (1) da ömrünün sonlarına doğru: «**Calinus'un İnandığı görüşler**» adını verdiği eserinde bu mes'elede duraklama yoluna gitmiştir. O, âlemin kadîm mi, yoksa sonradan meydana getirilmiş mi olduğunu bilmemektedir. Belki de bunun bilinemiyeceğine delil getirmiştir. Ancak bu, ondaki bir eksiklikten dolayı değil mes'elenin akıllara zor gelmesinden dolayı olabilir. Bu görüş, onların mezhepleri içerisinde şâz (müstesnâ) bir görüştür. Onlar (filozoflar) ın hepsine göre âlem kadîmdir ve-yine hepsine göre- bir vâsıta olmadan kadîmden hâdisin sâdir olması katiyen düşünülemez.

Onların Delillerinin İrâd edilmesi: Eğer ben onlardan delil sadedinde nakledilenleri anlatmaya ve bu konudaki itirâzları zikretmeye yeltenseydim, bu mes'elede sayfalar karalardım. (2) Ne varki uzatmanın hayri yoktur. Biz onların delillerinden; her bakan kişinin çözümleyebileceği şekilde zayıf tahayyüle dayanan

tahakküm sadedindeki görüşlerini bir kenara atalım ve rûhlarda te'sîri olan seçkin görüş sahiplerini şüpheye düşürecek delillerini irâd etmekle yetinelim. Zira zayıf görüşlü kimselerin en küçük bir hayâlle şüpheye düşürülmesi mümkündür.

Bu tür delilleri üç tanedir:

Birinci Delil:

Onlar (filozoflar)ın, «mutlak sûrette kadîmden bir hâdisin südûru müstahîldir» sözleridir. (Derler ki:) Eğer biz bir kadîm var sayacak olursak ve bundan -sözgelimi- âlem sâdır olmamışsa, sâdır olmayışı onun var olması için bir müreccih (tercih edici bir neden) bulunmayışından dolayı olabilir. Çünkü âlemin var olması salt imkân bakımından mümkündür. Bundan sonra âlem eğer, hâdis olursa müreccih (tercîh edici bir neden) ya yenilenmiştir veya yenilenmemiştir. Eğer müreccih yenilenmemişse âlem daha önce olduğu gibi salt imkân (şekli üzere) bâkî kalır. Eğer bu müreccih yenilenmişse bu müreccihi meydana getiren kimdir? (Ve bu müreccih) niçin şu anda hâdis olmuştur da daha önce hâdis olmamıştır? Müreccihin meydana gelmesi konusunda suâl bâkîdir. (3)

Ezcümle, eğer kadîmin halleri birbirine benziyorsa, ondan ya hiç bir şey var olmıyacaktır veya devamlı var olacaktır. Bu takdîrde (var olmanın) terk edilmesi halinin, (var olmaya) başlama halinden ayırdedilmesi muhâldir.

Bunun tahkîki için denilebilir ki: Âlem, hâdis olmazdan önce neden meydana gelmemiştir? Bunun, (Muhdis'in -Allah'ın) ihdâs etmekten aczine hamledilmesi mümkün değildir. Hudûsun müstahîl olduğuna hamledilmesi de (mümkün değildir) çünkü bu, kadîmin (Tanrının) acz halinden kudret haline inkılâb etmesine, âlemin de istihlâleden imkân haline dönüşmesine vesîle olur. Bunun her ikisi de muhâldir. «Daha önce (âlemin hüdûsundan evvel) bir gâye yoktu, sonra gâye yenilendi» denilmesi de imkânsızdır. (Âlemin hüdûsundan önce) âlet (âlemi meydana getirecek araç)ın yok olup sonra var olmasına da hamletmek imkânsızdır. Şu halde insan zihnine en yakın söz şudur: O (Tanrı) daha önce (âlem yaratılmazdan evvel) onun (âlemin) varlığını istememiştir. Bu takdîrde şöyle demek zorunluluğu da doğar: «(Şimdi) âlemin vücudu hâsıl olmuştur. Çünkü O (tanrı), onun (âlemin) var olmasını önce istemezken şimdi ister olmuştur. Bu durumda irâde hâdis olacaktır. İrâdenin (Tanrının) zâtında hüdûsu muhâldir, çünkü o hâdisler için bir mahal değildir. Zâtının dışında hâdis olması ise onu irâde edici duruma getirmez.

Biz hüdûc mahalline atf-ı nazar etmeyi bırakalım, âlemin hüdûsu kuralında da problem mevcûd değil midir? O, nereden hâdis olmuştur? Neden şimdi hâdis olmuştur da, daha önce hâdis olmamıştır? Şu anda Allah'tan başka birisinin tarafından mı hâdis kılınmıştır? Muhdis (meydana getiren) olmadan hâdis olmak câiz ise, âlem de sâni'i (yapıcısı) bulunmadan hâdis olmuş olsun (câizdir). Aksi takdîrde bir hâdis ile bir başka hâdis arasında ne fark vardır? Eğer âlem Allah'ın ihdâs etmesiyle hâdis olmuşsa, niçin şimdi hâdis olmuştur da, daha önce hâdis olmamıştır? Araç yokluğundan mı? Kudret yokluğundan mı? Gâye yokluğundan mı? Tabîat yokluğundan mı? Bunlar varlık (şekline) dönüşünce mi âlem hâdis olmuştur. O zaman, ayniyle problem yeniden döner. Yoksa irâde olmadığından mı (âlem hâdis olmamıştır?) Bu takdîrde irâde (bir başka) irâdeyi gerektirir. ilk irâde de bir başka irâdeyi. Ve bu, sonsuza kadar uzayıp gider.

Öyleyse, kadîm'in durumunda; kudret, araç, vakit, gâye veya tabiî at bakımından bir değişiklik olmadan, hâdisin kadîmden südûr etmesinin muhâl olduğu mutlak bir sözle (şekilde) gerçekleşmiş oluyor. (Kadîm'de) bir hal değişikliği var saymak ise muhâldir. Çünkü bu sonradan meydana gelen değişiklik konusunda (söylenebilecek söz), diğeri için söylenebilecek söz gibidir ve her ikisi de muhâldir. Âlem mevcûd olduğuna ve onun hâdis olması muhâl göründüğüne göre, şüphesiz ki kadîm olduğu sâbit olmuştur. (4)

Bu, onların delillerinin en hayâlî olanıdır. (Filozofların) diğer ilâhiyât mes'elelerine dâir sözleri, bütünüyle bu mes'eledeki sözlerinden daha aşağıdadır. Çünkü burada öylesine (değişik) hayâl sanatlarını varsayıyorlar ki diğer (mes'elelerde) bunlara dayanamıyorlar. Bunun için de biz bu mes'eleyi öne aldık ve en kuvvetli delillerini önce zikrettik.

(Buna) itirâz (ımız) iki yöndendir:

Birincisi: Denilebilir ki; «Âlem kadîm bir irâde ile hâdis olmuştur. Onun (İrâdenin) var olduğu vakitte âlemin varlığı gerekmiştir. İrâdenin devâmettiği noktaya kadar yokluk da devâmetmiştir. İrâdenin başladığı anda varlığın da başlaması gerekmiştir. Âlemin var oluşu; (irâdeden) önce murâd edilmediği için, âlem hâdis olmamıştır. Onun hâdis olduğu vakitte (hâdis olması) kadîm bir irâdeyle murâd edilmiştir. Dolayısıyla bu sebeple âlem hâdis olmuştur.» diyene nasıl karşılık verirsiniz? Bu inancı engelleyen veya muhâl kılan hangi sebep olabilir?

Denilirse ki; bu, muhâl olduğu apaçık olan bir muhâldir. Çünkü hâdis muceb ve müsebbebtir. Sebep ve mucip olmadan

bir hâdisin meydana gelmesi müstahîl olduğu gibi, vücûd bulmasının şartları, esasları ve sebepleri tamamlanmış olup geriye beklenen hiçbir şey kalmadığı halde, yine de geciken bir mucebin varlığı müstahil olur. Muceb olan hâdisin varlığının mucipsiz olarak meydana gelmesi müstahîl olduğuna göre, mucibi bütün şartlarıyla gerçekleşen mucebin varlığı zarûrîdir, gecikmesi ise muhâldir.

Âlem var olmazdan önce mürîd (irade sâhibi) de mevcud idi, irâde de mevcûd idi. İrâdenin murâda (irâde edilene) nisbeti de mevcûd idi. İrâde eden yenilenmediğine, irâde de yenilenmediğine göre ve irâdenin, olmayan bir şeye nisbeti de yenilenmediğine göre -ki tüm bunlar (mürîdin ve irâdenin yenilenmesi) değişmedir- irâde edilen şey nasıl yenilenmektedir ve (irâde edilen şeyin) daha önce yenilenmesini engelleyen hangi şey vardır?

Yenilenme hali, bir önceki halden hiçbir şekilde ayırd edilmiş değildir. Hiçbir şekil, hiçbir durum ve hiçbir nisbet yenilenme halini (bir önceki halden) ayırmamıştır. Aksine bütün durumlar eskisi gibi durmakta iken ve murad (irâde edilen) mevcûd değilken, aynıyla olduğu gibi dururken, irâde edilen vücûd bulmuştur. Bu son derece muhâl bir şeydir.

Bu cins istihâle; yalnız kendiliğinden zorunlu olan mucib ve muceb için değil, aynı zamanda vaz'î ve örfî olan mucib ve muceb için de gereklidir. Zira kişi karısını boşadığına dair söz sarfetse ve o anda beynûnet meydana gelmese, daha sonra meydana gelmesi düşünülemez. Çünkü o, sözü; vadi ve istilâh bakımından hükmün illeti olarak kullanmıştır. Dolayısıyla ma'lûlün (illetin sonucunun) gecikmesi ancak boşamanın, yarının gelmesine veya eve girilmesine talîk edilmesiyle düşünülebilir. Ve boşanma, o zaman hemen vâki olmaz, ancak yarın geldiği veya kadın gelip eve girdiği zaman vâki olur. Çünkü kişi boşamayı beklenen bir şeye bağlı sebebe dayandırmıştır. Bu (sebep) o anda hazır olmadığına göre -ki bu, yarın veya mutlak eve girmedir- mucebin (icâb eden hususun) hâsıl olması, hazır olmayan şeyin hazır olmasına dayanır. Mucebin meydana gelmesi ancak yenilenen bir durumla -ki bu, kadının eve girmesi veya yarının gelmesidir- mümkün olabilir. Hattâ kişi, hâsıl olmayan bir şeyi usûlüne dayandırmadan sözü sarfetse ve bununla mucebin (icâb eden husûsun) te'hir edilmesini istese de durumu açıklamakta serbest olmasına ve durumu vaz'eden kendisi bulunmasına rağmen- düşünülemez. Bu konuda kendi arzularımıza göre durum vaz'etmek imkânımız bulunmadığına ve böyle bir şeyi düşünemiyeceğimize göre zorunlu olan aklî zâtiyyetin îcâbları konusunda nasıl düşünebiliriz?

Âdet (alışkanlık) lere gelince; bizim kastımızla hâsıl olan şey; kastın varlığıyla beraber ancak bir engel olması halinde gecikebilir. Kasd ve kudret gerçekleştiği ve engeller de ortadan kalktığı zaman; kastedilen şeyin gecikmesi düşünülemez. (Gecikme) ancak (kasıt olmayıp) azm halinde düşünülebilir. Çünkü azm, fiilin var olması için kâfi değildir. Yazma azmi; kasit yenilenmedikçe -ki bu fiilin halini yenileten ve insanın içinden gelen bir haldir- yazmayı gerçekleştiremez.

Kadîm irâde; bizim fiili kasdetmemiz hükmünde ise; kastedilenin gecikmesi ancak bir engelle düşünülebilir. Kastın öne alınması da tasavvur edilemez, öyleyse yarın ayağa kalkmayı bugünden kastetmek düşünülemez. Ancak bu, azm yoluyla mümkündür. Eğer kadîm irâde, bizim azmimiz hükmünde ise; bu da azmedilenin meydana gelmesi için yeterli değildir. Aksine (azmedilenin) meydana gelmesi için, kasta dayalı bir itilmenin yenilenmesi gerekir ki bu, kadîmin değiştiğini söylemektir. Sonra aynı problem yine duruyor. Şöyleki; o itilme veya kasıt veya irâde -ya da istediğiniz ismi verin- niçin şimdi hâdis olmuştur da, biraz önce hâdis olmamıştır? Hâdisin ya sebepsiz olması gerekir veya sebep zincirinin sonsuza kadar uzaması icâbeder.

Sözün özü şuna dönüyor: Mucib (icab ettiren hal) tüm şartlarıyla mevcûd bulunuyor, beklenen hiçbir durum kalmıyor. Ama yine de muceb (icab eden husûs) gecikiyor ve vehmin başlangıcına uzanamıyacağı bir süre -binlerce yıl ondan hiçbir şeyi eksiltmez -(muceb) mevcûd olmuyor. Sonra yenilenen bir durum ve gerçekleşen bir şart bulunmadan âniden muceb mevcûd halinde dönüşüyor. İşte bu (görüş), kendiliğinden muhâldir.

Cevap olarak denilir ki: Bir şeyin ihdâsı (yoktan meydana getirilmesi)ne -hangi şey olursa olsun- ilişkin kadîm bir irâdenin muhâl olduğunu siz aklî zarûret olarak mı, yoksa nazarî olarak mı biliyorsunuz? Sizin mantıktaki dilinize (ifâde tarzınıza) göre iki tarîfin arasını birleştirmeyi bir orta tarîfle mi, yoksa orta tarîf olmadan mı biliyorsunuz? Eğer bir orta tarîf ile bildiğinizi iddiâ ediyorsanız bu, nazarî bir yoldur ve onun açıklanması gerekir. Eğer bunu zarûrî olarak bildiğinizi iddiâ ediyorsanız; o takdîrde muhâlifleriniz neden onu bilmekte size eşlik etmiyorlar? Âlemin kadîm bir irâde ile hâdis olduğuna inanan fırkaların (sayısını) hiçbir ülke sayamaz ve hiçbir sayı tüketemez. Şüphesiz ki onlar da (âlemin kadîm irâdeyle hâsıl olduğuna inananlar) bildikleri halde inâd olsun diye akıllarıyla büyüklenmiyorlar. Şu halde bunun (âlemin kadîm bir irâdeyle hâdis olmasının) müstahîl olduğuna delâlet eden -mantık kurallarına göre- bir

burhânın ikâme edilmesi gerekir. Çünkü sizin zikrettiklerinizin hepsi, bizim azmimize ve irâdemize dayalı temsîl ve uzaklaştırmadan başka br şey değildir ki bu bozuktur. Öyleyse kadîm irâde, hâdis olan kasıtlara benzemez. Mücerred uzak saymak ise -burhânsız olarak- yeterli değildir. (5)

Denilirse ki: Biz aklî zarûret olarak muceb (icab eden husûs) olmadan, mucibin bütün şartlarının tamamlanmasının düşünülemiyeceğini biliyoruz. Buna cevâz veren kimse, aklî zarûret karşısında büyüklenmektedir.

Deriz ki: (Hasımlarınız) Size: «Bütün küllîleri çokluğu icab ettirmeden bilen ve bu bilgi zâtında fazlalığı gerektirmiyen ve bilinenin sayısız olmasına karşılık, bilginin sayısız olmadığı bir tek zâtın (var olduğunu) söyleyenlerin sözünün muhâl olduğunu biz zarûrî olarak biliyoruz derlerse» sizinle hasımlarınızın arasını ayıran nedir? Nitekim (hasımlarınızın bu görüşü) sizin, Allah hakkındaki mezheb (görüş) inizin aynısıdır. (Bu görüşünüz) bize ve bizim bilgilerimize nisbetle son derece muhâldir. Lâkin siz diyorsunuz ki: «Kadîm'in bilgisi, hâdisle kıyas edilemez.» Ve sizden bir grup bunun muhâl olduğunun farkına vararak dediler ki: «Allah, ancak kendi nefsini bilir. O âkil (akleden) akl ve mâkûl (aklolunandır) bunların hepsi de birdir.» Bir kişi derse ki, «âkilin, akl'ın ve mâkûl'ün birleşmesinin müstahîl olması zorunlu olarak bilinmektedir. Zira âlem için kendi san'atını (yaptığı şeyi) bilmiyen bir sâni'in (yapıcının) takdîri (var sayılması) bizzarûre muhâldir. Binaenaleyh kadîm, kendi nefsinden başka bir şeyi bilmezse, -Allah Teâlâ sizin söylediklerinizden ve bütün sapıkların söylediklerinden yücedir, münezzehtir-elbetteki san'atını (yaptığı şeyi de) bilmiş olmaz.

Bilakis biz bu mes'elenin (âlemin kadîm olması) ilzâmlarını (lâzım kıldığı şeyleri), geçmiyor ve diyoruz ki: «âlemin kadîm olması, muhâldir, çünkü bu altıda biri, dörtte biri ve yarısı olmasına rağmen sayısının sonu olmayan ve tekleri sıraya ve sayıya sığmayan feleklerin devrelerinin isbâtına (kabulüne) vesile olur. Binaenaleyh zühalin dönümü, güneşin dönümünün onda birinin üçte biri (kadar) olur. Müşteri (feleğinin) dönüşleri ise güneşin dönüşünün altıda birinin yarısı kadardır. Çünkü Müşteri oniki senede bir devir yapar. Hem nasıl zühal (feleğinin) devrelerinin güneş (feleğinin) devrelerinin de sayısı sonsuzdur. Hattâ otusayısı sonsuz ise, onun onda birinin üçte biri olmasına rağmen zaltı bin senede bir kerre dönen yıldızların feleğinin dönüşlerine de nihâyet yoktur. Aynı şekilde gece ve gündüzde bir kerre dönüş yapan güneşin doğudan başlayan hareketi de sonsuzdur» diye hasımlarınıza nasıl karşılık verirsiniz?

Bir kişi, «bunların müstahîl oluşu, zorunlu olarak bilinmektedir» derse onun sözünden ne ile sıyrılacaksınız? Hatta bir kişi derse ki; «bu (feleklerin) devrelerinin sayısı, çift midir? Tek midir? Yahut hem çift hem tek midir? Yahut ne çift ne tek midir?» Eğer «hem çift hem tek veya ne çift ne tektir» derseniz bunun bâtıl olduğu zorunlu olarak bilinir. Eğer «çifttir» derseniz çift, bir (eklenmesiyle) tek olur. Binaenaleyh sonsuz olan şeye tek nasıl muhtâç olmuştur? Eğer «tektir» derseniz; tek bir eklenmesiyle çift olur. Binaenaleyh teki çift haline getiren «bir»e nasıl muhtâç olmuştur? O takdîrde sizin «ne çifttir, ne de tektir» demeniz lâzımgelir (6)

Denilirse ki:, ancak sonlu olan şey, çift ve tek (diye) nitelendirilir sonsuz ise nitelendirilemez.

Deriz ki: Yukarda geçtiği gibi, altıda biri, onda biri bulunan birlerden mürekkep bir topluluk, çift ve tek niteliğiyle nitelendirilemez.

Bunun bâtıl olduğu nazara (mantık) gerek kalmaksızın zorunlu olarak bilinir. Siz bundan nasıl sıyrılacaksınız?

Denilirse ki: Sizin sözünüzün galat tarafı «birlerden mürekkep bir bütün» sözünüzdür. Çünkü bu devreler (feleğin dönüşleri) yok olmuştur. Geçmiş ortadan kalkmıştır, gelecek henüz var olmamıştır. Bütün ise hazır olan mevcûtları işâret eder ki burada mevcûd yoktur.

Deriz ki: Sayı; çift ve teke bölünür. Sayılan şey; ister var olan, ister yok olan bir mevcûd olsun, bunun (tek ve çift) dışına çıkması müstahîldir. Biz, belirli sayıda atlar farzettiğimiz zaman, onların çift veya tek olmaktan uzak bulunmayacağına inanmamız lâzımdır. Biz onları ister var sayalım, ister yok sayalım eğer (bu atlar) var olduktan sonra yok olmuşlarsa bu kaziye (önerme) yine değişmez. Kaldı ki biz, onlara şöyle diyebiliriz: «Sizin bu kâidenize göre; nitelik bakımından birbirinden farklı teklerden oluşan ve sonu olmayan hâzır mevcûdların bulunması müstahîl değildir. Bu, ölümle bedenlerden ayrılan insanoğlunun rûhlarıdır. Bunlar, çift ve tek diye nitelendirmek mümkün olmıyan varlıklardır. Siz, bunun bâtıl olduğunun zorunlu olarak bilindiğini söyleyene ne karşılık verirsiniz? Nitekim siz de kadîm irâdenin hâdislere taallukunun zorunlu olarak bâtıl olduğunu iddiâ etmiştiniz. Rûhlarla ilgili bu görüş **İbn Sîna**'nın tercih ettiği görüştür ki bu **Aristatalis**'in mezhebi olsa gerektir» (7)

Denilirse ki: Sahîh olan Eflâtun'un görüşüdür. (Bu görüşe göre) nefs (rûh) kadîmdir ve birdir, ancak bedenlere bölünmüş-

tür. (Bedenlerden) ayrılınca tekrar aslına dönerek yine birleşir.

Deriz ki: Bu, daha çirkin ve daha kötüdür. (İnanılacaksa) aklın zorunluklarına aykırı olarak inanılması gerekir. Zira biz (karşılık olarak) deriz ki; Zeyd'in nefsi (rûhu) Amr'ın nefsinin aynı mıdır ğayrı mıdır? Eğer aynı ise bu; zorunlu olarak bâtıldır. Çünkü her birey kendi nefsinin bilincine varır ve onun başkasının nefsi olmadığını bilir. Eğer (Zeyd'in nefsi ile Amr'ın nefsi) aynı olsaydı, her izâfette rûhlarla birlikte ve rûhların zâtî nitelikleri olan bilgileri de eşit olması gerekirdi. Eğer «(Zeyd'in nefsi Amr'ın nefsinin) ğayrıdır, ancak bedenlere taalluk bakımından ayrılmıştır» derseniz deriz ki: «Hacim bakımından büyüklüğü ve miktar bakımından kemmiyeti olmıyan birin bölümlenmesinin muhâl olduğu aklen zorunludur. O zaman nasıl olur da bir, iki, hatta bin olur, sonra da döner yine bir olur? Bu, ancak büyüklüğü ve kemmiyeti olan şeyler için düşünülebilir. Irmaklar ve derelere bölünüp sonra denize dönen deniz suyu gibi. Kemmiyeti olmıyan şey ise nasıl bölünebilir?

Bütün bunlardan maksad, şunu açıklamamızdır: Onlar, kadîm irâdenin hâdislere taalluku hususunda -zarûret iddiâsı dışında- hasımlarını inançlarında âciz bırakamamışlardır.

Onların (filozofların görüşlerinin) aleyhinde olarak, kendi inançlarına aykırı biçimde bu konularda zarûret (durumunu) öne sürenlerden (kendilerini) sıyıramamışlardır. Bu (durumun) çıkışı hiç yoktur (8)

Denilirse ki; bu (görüş), sizin de aleyhinize döner. Şöyle ki, Allah Teâlâ; âlemi yaratmazdan bir veya birkaç yıl kadar (önce) onu yaratmaya kadîr idi. Onun kudretinin nihâyeti yoktur. Sanki o sabretmiş ve yaratmamış ta, sonra yaratmıştır. O halde (yaratmayı) terk süresi, sonsuz mudur sonsuz değil midir? «Sonsuzdur» derseniz Bârî'nin varlığı başlangıç bakımından sonlu olur. «Sonsuzdur» derseniz bu takdîrde sayısı sonsuz olan (yaratmanın) mümkün olduğu süreler yok olmuş olur.

Deriz ki: Bize göre süre (veya madde) ve zaman mahlûktürlar (yaratılmışlar). Biz bu cevâbın hakîkatını onların ikinci delillerinden sıyrılırken açıklayacağız.

Denilirse ki: Zorunluluk iddiâsını terkeden ve buna başka türlü delil getirenlere nasıl karşılık verirsiniz? Şöyleki; irâdenin (yaratmaya) taallukunun câiz oluşu (konusunda) vakitler eşittirler. Öyleyse, (yaratmanın olduğu zamanda) belirli bir

vaktin, ondan öncesinden veya sonrasından ayırd edilmesinin sebebi nedir? Öne alma ve ya gecikmenin kasdedilmiş olması muhâl değildir. Hattâ (vakitlerin eşitliğinden arazların eşitliğine dönerek diyoruz ki, irâdenin yaratmaya taallukunun câiz olması husûsundaki eşitlik) siyahlık ve beyazlık, hareket ve sükûnet konusunda da vardır. Siz dersiniz ki: (Bir yerde) beyazlık kadîm bir irâde ile hâdis olmaktadır. (Aynı) mahal beyazı kabule (müsâit olduğu kadar) siyahı kabule de müsâittir. Öyleyse kadîm irâde neden beyaza taalluk etmiştir de, siyaha değil? İrâdenin taalluku bakımından iki mümkünden birini diğerinden ayırd eden şey nedir? Biz zorunlu olarak biliyoruz ki; bir şey mislinden; ancak tahsîs edici (hususîleştirici) bir özellikle ayırd edilebilir. Bu (bir şeyin mislinden tahsîs edici olmadan ayırd edilmesi), câiz olursa -vücûdu mümkün olduğu gibi yok olması da mümkün olan- âlemin hâdis olması da câiz olur. Ve mümkün oluş bakımından adem (yok olma) tarafıyla eşit olan vücûd (var olma) tarafı hiçbir tahsîs edici olmaksızın tahassus ederdi (özelleşmiş olurdu).

Derseniz ki: onu (âlemin var veya yok olma imkânından birine tahsîsini) irâde tahsîs etmiştir. O zaman suâl irâdenin tahsîsi konusuna döner ve neden tahsis etmiştir diye sorulur. Derseniz ki; Kadîm için neden sorusu sorulmaz. O zaman kadîm olduğu için âlemin de sâni'inin ve sebebinin sorulmaması gerekir. Çünkü kadîm için neden sorusu sorulmaz. Eğer, kadîmin iki mümkünden birine tesâdüf yoluyla tahsîs edildiği câiz olursa, âlem mahsûs olarak özel şekillerle tahsîs edilmiştir» denmesi son derece uzak bir söz olur. Çünkü bu takdîrde bu şeklin yerine başka şekillere de tahsîs edilmesi câiz olur ve «bu, tesâdüfen vuku'bulmuştur denir.» Tıpkı sizin «irâde tesâdüfen bir vakte tahsîs etmiş, diğerine etmemiştir, bir şekle tahsîs etmiş diğerine etmemiştir» demeniz gibi. Eğer derseniz ki; «bu soru lâzım değildir, çünkü Bârî Teâlâ'nın murâd ettiği her şeye vârid olduğu gibi, takdîr ettiği her şeye de âit olur» biz deriz ki; «hayır, bu suâl lâzımdır, çünkü o, her vakte âit ve bize karşı çıkanları ilzâm edicidir.

Biz diyoruz ki; âlem bugün var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irâde ile var olmuştur. İrâde (öyle bir) niteliktir ki; bir şeyi diğerinden ayırd etmek onun özelliğindendir. Eğer bu özelliği olmasaydı, kudretle yetinilirdi. Lâkin kudretin; nisbeti zıtların her ikisine de eşit olduğundan ve bir şeyi benzerinden tahsîs edecek bir muhassıs (özellik) bulunmadığından, kadîm için -kudretin ötesinde- öyle bir nitelik söylenmiştir ki, bir şeyi benzerinden tahsîs etmek o (niteliğin) özelliğindendir. «İrâde, benzer iki şeyden biri

ne neden tahsis olmuştur?» diyenin sözü «ilim, bilineni olduğu şekilde bilmeyi niçin gerektirmiştir?». diyenin sözüne benzer. (Ve şöyle) denir; çünkü ilim öyle bir nitelikten ibârettir ki, o niteliğin özelliği budur. Aynı şekilde irâde de öyle bir nitelikten ibârettir ki, onun özelliği budur. O, şeyi benzerinden temyiz eder.

Denilirse ki; şeyi benzerinden ayırd etme niteliğine (sâhip olan) bir sıfatın tesbiti (kabulü) ma'kül değil, çelişiktir. Zira bir şeyin benzer olması demek, o ayırd edilmez demektir ve bir şeyin ayırd edilmiş olması demek benzer değildir demektir. Bir mahalde her bakımdan birbirine benzer iki siyahlık olduğunu zannetmek gerekmez. Çünkü bu (siyahlık) bir yerdedir, o (siyahlık) ise bir başka yerdedir. Bu da ayırd edilmeyi gerektirir. Bir yerde ve iki vakitte yer alan iki siyahlık mutlak anlamda birbirinin benzeri değildir. Çünkü bu (siyahlık) vakit bakımından diğerinden ayrılmıştır. Dolayısıyla her yönden ona nasıl eşit olabilir? Biz -sözgelimi- benzer iki siyahlık dediğimiz zaman, bununla mutlak olarak değil, özel olarak izâfe edilmiş siyahlığı kasd etmekteyiz. Aksi takdîrde zamanla yer birleşmiş olsa ve değişiklik kalmamış olsaydı, iki siyahlık düşünülemediği gibi, ikilik te katiyen düşünülemezdi. Bu da ifâde ediyor ki, irâde lafzı, bizim kendi irâdemizden alınmış bir lafızdır, bizden hiç kimse irâde (lafzı ile) şeyi benzerinden ayırd etme özelliğini tasavvur edemez. Susuz kalmış bir kişinin önünde her bakımdan -maksadına izâfetle- eşit olan suların bulunduğu iki kadeh yer alsa, ikisinden birisini alması, ancak en güzel olanı veya en hafif olanı veya -eğer sağ elini hareket ettirme alışkanlığına sahipse- sağ tarafına en yakın olanı alır, veya -gizli açık herhangi bir sebeple -ikisinden birisini alır. Aksi takdîrde bir şeyi benzerinden ayırd etmek hiçbir şekilde tasavvur edilemez.

Buna itirâz iki yöndendir:

Birincisi, siz «bu tasavvur edilemez» sözünü zarûrî olarak mı biliyorsunuz, yoksa nazarî olarak mı? İkisinden hiçbirisini de iddiâ edemezsiniz. (İlâhî irâdeyi) bizim irâdemizle temsîliniz bozuk (fâsid) bir mukâyesedir. Ve bilgi konusundaki mukâyeseye benzer. Allah'ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden ayrıdır. O halde irâde konusundaki farklılık niçin uzak karşılanıyor? Bu söz; «âlemin ne dışında, ne içinde, ne ona bitişik, ne de ondan ayrı bir varlığın zâtı düşünülemez. Çünkü biz onu kendimiz hakkında düşünemiyoruz» diyenin sözü gibidir. Buna şöyle denir: «Bu senin vehminin işidir. Aklî delile gelince; akıl sâhipleri bunun doğrulanması yönünde hareket etmiştir. Şu halde, «aklî de-

lil; özelliği, bir şeyi mislinden ayırd etmek olan bir niteliğin Allah Teâlâ için tesbîtini kabul etmiştir» diyenlere ne karşılık verirsiniz? İrâde ismi (lafzı) buna mutâbık gelmiyorsa başka bir isimle isimlendirin, çünkü isimlere itibâr yoktur. Biz (irâde ismini) şerîatın izniyle kullandık, aksi takdîrde lüğat bakımından irâde; kasıtlı olan şeyi tayîn etmek için konulmuştur (kullanılır). Halbuki Allah hakkında maksat sözkonusu olamaz. Şu halde (irâdeden) kasd olunan; lafız değil manâdır. Kaldı ki, bunun (benzer iki şeyden birinin irâde ile tercîh edilmesi husûsunun) bizim hakkımızda düşünülemiyeceği (iddâsını) kabul etmiyoruz. Zira her bakımdan birbirine eşit iki hurma farzedelim, bunlar onu yemek isteyen kişinin önünde hazır olsun, ancak (o kişi) ikisine birlikte uzanmaktan âciz olsun. Şüphesiz ki adam bu (iki hurmadan) birisini, bir şeyi benzerinden ayırd etme özelliğine sâhip olan bir nitelikle alacaktır. Sizin güzellik, yakınlık veya kolay elde etmek gibi zikrettiğiniz bu husûslar (tahsîs edici sebepler) ın yok olduğunu farzedelim, o zaman geriye, almaktan başka bir imkân kalmayacaktır. Bu durumda siz iki halle karşı karşıya bulunursunuz: Ya «kişinin maksatlarına izâfetle eşitlik katiyen tasavvur edilemez» diyeceksiniz ki bu budalalıktır, ama farzedilmesi mümkündür. Ya da eğer eşitlik farzedilirse o (hurmaları) almak arzusu duyan kişi, süresiz kararsız kalacaktır, her iki hurmaya da bakacak, mücerred irâde ve maksattan ayrı olan ihtiyâr gücüyle, iki hurmanın birisini alamıyacaktır diyeceksiniz, ama bu da muhâldir, bâtıl olduğu zarûrî olarak bilinmektedir. Öyleyse ister görerek, ister uzaktan olsun, ihtiyârî fiilin gerçekleşmesi için bir şeyi benzerinden ayırd eden özelliğe sâhip bir niteliğin tesbiti (kabul edilmesi) gerekmektedir. (9)

İkinci itirâz şekli: Biz diyoruz ki; sizin mezhebinize göre; siz, şeyi mislinden ayırd etmekten müstağnî kalamadınız. Zira âlem; zıtlarına benzer olan özel şekiller üzere (varlığını) icâb ettiren sebepten var edilmiştir. Öyleyse (âlem,) niçin bu (sebeplerden) bazıları için özelleşmiştir? Şeyi mislinden ayırd etmeyi fiilde veya tabiî lüzûmda veya zarûrette müstahîl saymak farksızdır.

Derseniz ki: Âlemin küllî nizâmı ancak (bugün) olduğu şekle imkân vermektedir. Âlem eğer, bugün olduğundan daha büyük veya daha küçük olsaydı bu nizâm tam olarak gerçekleşmezdi. Feleklerin ve yıldızların sayısındaki söz de böyledir. Sizin iddiânıza göre; büyük, küçüğün tersidir. Çok; irâde edilen bakımından azdan farklıdır. Bunlar birbirinin benzeri değil ayrı şeylerdir. Ancak beşer gücü miktar ve ayrıntılarındaki hikmet noktalarını idrâk etmek gücünden yoksundur. Hikmetin sadece bir kısmını kavrayabilir. Burçların feleğinin gündönümü (nok-

tasından) eğiminde (yıldızların dünyadan) en uzak noktada olmasındaki ve merkez dışı yörüngedeki hikmet gibi. Çoğunluk bunların sırrını bilmez sadece farklılığını bilir. Bir şeyin karşıtından; o şeyin nizâmının taalluk etmesinden dolayı ayırd edilmesi uzak görülemez. Vakitlere gelince; imkân ve nizâma nisbetler bakımından kesinlikle birbirlerine benzerler. Çünkü (âlemin) yaratıldığından bir sâniye önce veya sonra yaratılmış olması halinde bu nizâmın varlığı düşünülemiyecek (diye) iddiâ etmek mümkün olmaz. Çünkü hallerin birbirine benzeştiği zarûrî olarak bilinmektedir.

Biz diyoruz ki; her ne kadar haller konusunda size aynı şekilde karşılık vermeye gücümüz yeterse de -nitekim bazıları (âlemi Allah) yaratılmaya en uygun olan vakitte yaratmıştır» demektedirler- bu karşılıkla yetinmiyor, sizin kâidenize göre, aralarında iki farklılığın takdîr edilmesi mümkün olmayan bir tahsîsin varlığını farzediyoruz. Bu iki farklılıktan birincisi hareket yönü, diğeri de o mıntıka üzerindeki hareketin kutup noktasının tayînidir.

Kutbun açıklanması şöyledir: Gökyüzü küre biçiminde, sâbit gibi duran iki kutup üzerinde hareket etmektedir. Gök küresinin bölümleri birbirine benzerdir, (homegene) zira basittir. Özellikle dokuzuncu (felek olan) en üstteki felek katiyen bileşik değildir. O, kuzey ve güney kutupları üzerinde hareket eder. Biz diyoruz ki; onlara göre sonsuz olan noktalardan karşılıklı iki noktanın muhakkak iki kutub olması düşünülür. Kutup (noktası) olarak yeretmek üzere kuzey ve güney noktaları neden taayyün etmiştir de, mıntıka çizgisi her iki noktadan geçecek şekilde olmamıştır. Ta ki kutub (noktası) mıntıkanın üzerinde paralel iki nokta haline dönüşsün. Eğer gökyüzünün büyüklüğünde ve şeklinde bir hikmet varsa kutup mahâllini, diğerinden ayıran özellik nedir ki kutup olmak bakımından diğer noktalar ve bölümler değil de orası taayyün etmiştir? Halbuki kürenin bütün bölümleri eşittir ve bütün noktalar birbirine benzerdir. Bu (sorunun) çıkışı yoktur.

Denilirse ki: «Belki kutup noktasının bulunduğu mahal; diğerinden, oranın kutup mahalli olması için elverişli olan bir özellikle ayrılmış ve o yüzden tesbît edilmiştir. Ve onun yeri, mekânı, durumu- ya da verilebilecek isimlerden herhangi birisiyle ifâde edilirse edilsin- ayırd edilmez. Dönme hareketinden dolayı feleğin diğer yerlerinin yeryüzüne ve feleklere göre durumu değişir, ancak kutub (noktası) her zaman sâbittir. Belki o yer; durumu itibâriyle sâbit olmak için diğerlerinden daha evlâdır.

Deriz ki: Bu (ifâde) tabiatta ilk kürenin bölümlerinin farklı olduğunu ve bütün cüz'lerinin birbirine benzer (homegene) olmadığını açıkça ifâde etmektedir. Halbuki bu (ifâde) sizin kâidenize aykırıdır. Çünkü sizin gökyüzünün küre şeklinde olmasının gerektiğine dâir (getirdiğiniz) delilin (dayandığı) kâide (şudur:) Onun (gökyüzü) tabîatı basîttir, (cüz'leri) birbirine benzerdir ve onda farklılıklar yoktur. Şekillerin en basîti ise küredir. Dörtgen veya altıgen oluş veya diğer (şekiller) açıların farklı çıkışını gerektirir. Ne varki bu (ifâde) her ne kadar sizin mezhebinize (görüşünüze) muhâlif olsa da, bununla ilzâm (edilme) durumu ortadan kalkmaz. Çünkü bu (kutub noktası olma) husûsiyyeti üzerinde (yine suâl kâimdir. Şöyle ki; (kürenin kutup noktasının dışındaki) diğer bölümleri o özelliğe (kutup noktası olma) yetenekli midir değil midir? Şayet «evet» derlerse o halde bu özellik niçin benzer şeylerden bir kısmına tahsîs etmiş te diğerine tahsîs etmemiştir?» Şayet, «bu özellik, sadece oraya mahsûstur, diğer cüz'ler onu kabul etmezler» derlerse, biz deriz ki; «diğer bölümler de cisim olması ve şekillere kâbiliyetli olması (bakımından) zorunlu olarak birbirine benzerdir. O yer (sizin sözkonusu ettiğimiz) o özelliğe salt cisim olması veya salt semâ olması bakımından hak kazanmıyor. Çünkü bu anlamlar bakımından göğün diğer cüz'leri de ona ortaklık ederler. Öyleyse o noktaya tahsîsi bir tahakkümle olmalıdır veya şey'i mislinden tahsîs etme özelliği bulunan bir nitelikten dolayı olmalıdır. Aksi takdîrde nasıl onların (filozofların) «âlemin vukû bulmasını kabul için bütün haller eşittir» sözleri kendileri bakımından doğru (görünüyor) sa, hasımları bakımından da «bir durumun sâbit kalmasını o durumun değişmesinden daha uygun kılan anlamı kabul husûsunda, gökyüzünün cüz'leri eşittir» sözü doğru olur. Bu ise çıkışı olmayan bir durumdur. (10)

İkinci ilzâm: Yönler eşit olduğu halde, feleklerin hareket yönünün bir kısmının doğudan batıya, bir kısmının da tersine taayyün etmesinin ve vakitlerin eşitliği gibi yönlerin eşitliğinin farksız olmasının sebebi nedir?

Denilirse ki: Eğer (bütün felekler) bir tek yönden dönseydi, durumları birbirinden ayırd edilemez ve üçgenlik, altıgenlik ve paralellik gibi yıldızlar arasındaki ilişki meydana gelmezdi, hepsi aynı olurdu ve aralarında hiçbir farklılık bulunmazdı. Halbuki bu ilişkiler âlemdeki hâdislerin prensibleridir.

Deriz ki: Hareketlerin yönlerinin ayrı olmayışını kabul etmiyoruz, aksine diyoruz ki; en üstte bulunan felek (el-Felek'el-A'lâ) doğudan batıya hareket eder, onun altında bulunan da ter-

sine. Bununla elde edilmesi mümkün olan her şey tersiyle de elde edilebilir. Yani en üstte bulunan, batıdan doğuya, onun altında bulunanlar da ona mukâbil olarak tersine hareket eder ve böylece farklılık elde edilir Hareket yönleri; dönüşlü, karşılıklı olduğu gibi, eşit de olabilir. Öyleyse bir yönü ona benziyen diğer yönden ayırd eden şey nedir?

Derlerse ki, «birbirine ters ve karşılıklı iki yön nasıl birbirine eşit olabilir?»

Deriz ki, Bu şöyle diyenin sözüne benzer: «Âlemin varlığı konusunda öncelik ve sonralık birbirinin tersidir, bunların eşit olduğu nasıl iddiâ edilebilir?» Nasıl ki varlık imkânına nisbetle ve varlıkta farzedilebilecek bütün menfaatlar bakımından O (Tanrı) muhtelif vakitlerin birbirine benzediğini bilirse, aynı şekilde hareketi kabul bakımından ve bu konuyla ilgili her menfaat yönünden hayyizlerin, durumların, yerlerin ve yönlerin eşitliğini de bilir diye iddiâ ettiler. Evet eğer onlar için bunca benzerliğe karşı farklılık iddiâsı uygun gelirse, hasımları için de haller ve durumların farklılığı iddiâsı uygun gelir.

İkinci itirâz: Onların deliline dayanılarak denilebilir ki; Siz bir kadîmden bir hâdisin meydana gelmesini uzak saydınız ama bunu (bir kadîmden bir hâdisin meydana gelmesini) kabul etmek zorundasınız. Zira âlemde hâdisler vardır ve bunların da sebepleri vardır. Eğer hâdisler sonsuza kadar hâdislere dayanırsa bu muhâldir ve hiçbir akıllı (buna) inanmaz. Bu mümkün olsaydı, bütün mümkünlerin dayanağı olan bir Vâcib'el-Vücûd'u kabul ve Sâni'i (yapıcıyı) itirâf gereği duymazdınız. Eğer hâdisler silsilesinin son bulduğu bir noktası varsa bu nokta kadîmın kendisidir. Öyleyse sizin kâidenize göre, bir kadîmden bir hâdisin südûruna cevâz verilmesi gerekir. (11)

Denilirse ki; hangi hâdis olursa olsun biz; bir kâdimden bir hâdisin südûrunu (meydana gelmesini) uzak görmüyoruz. Sadece hâdislerin ilki olan hâdisin kadîmden südûrunu uzak görüyoruz. Çünkü* ne vaktin gelmesi ne âletin, ne şartın, ne tabiâtın, ne maksadın, ne de sebeplerden bir sebebin bulunması bakımından hâdis olma halini öncesinden (hâdis olmamaktan) hiçbir şey ayırd etmez. Bu, ilk hâdis olmadığına göre, hûdûs için kâbiliyetli mahallin ve uygun vaktin gelmesiyle, ya da bunun yerine geçen bir şeyin bulunmasıyla ondan başka bir şeyin sâdır olması câizdir.

(*) Varolma cihetini tercih etmek husûsunda

Deriz ki; hâdise kâbiliyetli olan mahallin hazırlanması, vaktin meydana gelmesi ve yenilenen her durumun hâsıl olması konusunda da suâl vârittir. Ya (bunlar) sonsuza kadar zincirleme (devâm edecektir), ya da ondan ilk hâdisin meydana geldiği bir kadîmle son bulacaktır.

Denilirse ki; şekilleri, arâzları ve keyfiyetleri kabul eden maddelerden hiçbirisi hâdis değildir. Hâdis olan keyfiyetler (nicelikler) feleklerin hareketidir, yani (feleklerin) devrî hareketi ve ona izâfî olarak yenilenen niteliklerdir. Üçgenlik, dörtgenlik, altıgenlik gibi. Bunlar, -doğuş ve batış, yükselmesinin zirvesine vardıktan sonra (güneşin) zevâli, yıldızın en üst noktada olduğu sırada yerden uzaklığı, en alt noktada olduğu sırada yer yakınlığı, kuzey veya güneyde olması nedeniyle bazı bölgelere karşı eğimi gibi- felekin cüz'lerinin ve yıldızların birbirine olan nisbeti ile, onların yeryüzüne olan nisbetidir. Bu izâfet; zorunlu olan devrî hareket gibi lâzımdır, çünkü bunun mucibi; devrî harekettir. Kamer feleğinin iç bükeyinin ihtivâ ettiği hâdislere gelince -ki bunlar oluşma ve bozuşmaya (el-Kevn v'el-fesâd) birleşme ve ayrışmaya, bir nitelikten bir başka niteliğe geçmeye marûz olan dört unsurlardır. Bütün bunlar uzun bir ayırımla birbirine dayalı olan hâdislerdir. En sonunda bunların sebeplerinin ilkesi; göğün devrî hareketine, yıldızların birbirine olan nisbeti ile yeryüzüne olan nisbetine dayanır.

Bu anlatılanların toplamından (ortaya) şu çıkıyor: Bütün hâdislerin dayanağı ebedî ve devamlı olan devrî harekettir. Göğü devrî hareketi ile hareket ettiren de göklerin nefisleridir (rûhlarıdır). Bunlar, bizim rûhlarımızın bedenlerimize nisbeti gibi olup canlıdırlar. (Göğün) rûhları kadîmdir. Dolayısıyla (bu rûhların) mucibi (gerektiricisi) olan devrî hareket te şüphesiz kadîmdir. Kadîm olduğu için rûhların durumu birbirine benzediğinden, hareketlerin durumu da birbirine benzemektedir, yani ebediyen dönücü olmaktadır.

Şu halde bir kadimden hâdisin sâdır olması ancak ebedî olan devrî hareket vâsıtasıyla düşünülebilir. (Bu hareket) bir yönden kadîme benzer çünkü o ebedîdir ve süreklidir. Bir yönden de hâdise benzer, çünkü onun var sayılan her cüz'ü var değilken sonradan hâdise olmuştur. Dolayısıyla bölümleri ve izâfetleriyle hâdis olması bakımından, hâdislerin ilkesidir, hallerinin birbirine benzemesi ve ebedî olması nedeniyle de ezelî nefis (rûh) ten sâdır olmuştur. Binaenaleyh eğer âlemde hâdisler varsa, mutlaka devri hareket te vardır. Âlemde hâdisler olduğuna göre, ebedî olan devri hareketler var demektir.

Deriz ki: Bu uzatma sizi kurtarmaz. Bütün hâdislerin dayanağı olan devrî hareketin kendisi hâdis midir kadîm midir? Eğer kadîm ise nasıl olmuş ta ilk hâdislerin ilkesi olmuştur? Eğer hâdis ise bir başka hâdise ihtiyâç duyacaktır ve bu durum zincirleme (uzayıp) gidecektir. Sizin «bir yönden kadîme, bir yönden de hâdise benzer, dolayısıyla o sâbit ve yenilenendir; yani yenilenmesi sâbit, sâbitliği yenilenir» sözünüze gelince; biz deriz ki: O, sâbit olma bakımından mı, yoksa yenilenmesi bakımından mı hâdislerin ilkesidir. Eğer sâbit olması bakımından (hâdislerin) ilkesi ise, bazı vakitlerde durumları birbirine benzeyen bazı vakitlerde benzemeyen bir şey; sâbit olan bir şeyden nasıl sâdır olmuştur? Eğer yenilenmesi bakımından (hâdislerin ilkesi) ise kendi nefsinde yenilenmesinin sebebi nedir? Bu sebep bir başka sebebe ihtiyâç duyar ve (sebepler halkası) zincirleme devâm eder. İşte bu son derece ilzâmın kesinlik kazanmasıdır.

Onların bu ilzâmdan çıkabilmeleri; bir tür hîle ile mümkündür ki bundan sonra bazı mes'elelerde onu açıklıyacağız. (Maksat) bu mes'elede sözün dallarının ve san'atlarının bölünerek uzamasını önlemektir. Kaldı ki biz ilerde devrî hareketin hâdislerin ilkesi olmaya elverişli olmayacağını açıklayacağız. Çünkü tüm hâdisler başlangıçta Allah tarafından yoktan var edilmişlerdir. Biz onların gökyüzünün kendi ihtiyâriyle-tıpkı bizim hareketimiz gibi- canlı olduğunu söyleyen sözlerini iptâl edeceğiz.

(Âlemin kadim olması) mes'elesinde

Onlar (filozoflar) ın ikinci delili:

Onlar (filozoflar) iddiâ ettiler ki; «âlem Allah'tan sonradır, Allah ondan öncedir» diyen bununla; ya «Allah, âlemden zaman bakımından değil, zât bakımından öncedir» demek istemiştir. -Tıpkı birin, ikiden önce olması gibi, bu (öncelik) tabîat bakımındandır. Halbuki zamanî varlık bakımından onunla beraber olması câizdir ve illetin ma'lûlden önce olması gibi sözgelimi, şahsın hareketinin ona tâbi olan gölgenin hareketinden önce ve elin hareketinin, (parmaktaki) yüzüğün hareketinden önce (olması gibi) ve elin su içinde hareketiyle birlikte suyun hareketi gibi. Bunlar zaman bakımından eşittirler, ancak bir kısmı illet bir kısmı da ma'lûldurlar. Nitekim «şahıs hareket ettiği için gölge de hareket etti, el suyun içinde hareket ettiği için, su da hareket etti» denir de, «gölge hareket ettiği için şahıs hareket etti veya su hareket ettiği için el hareket etti» denmez, halbuki her ikisi birbirine eşittir.

Eğer Bârî Teâlâ'nın âleme önceliği ile bu kastedilmişse ikisinin de (Allah ve âlem), ya hâdis veya kadîm olmaları lâzım gelir ve birisinin kadîm diğerinin hâdis olması muhâl olur.

Eğer, «âlem Allah'tan sonradır, Allah âlemden öncedir» sözü ile; Bârî Teâlâ, âlem ve zamandan zât bakımından değil, zaman bakımından öncedir demek kastediliyorsa bu takdîrde; zamanın ve âlemin varlığından önce âlemin yok olduğu bir zamanın bulunması gerekir. Çünkü varlıktan önce bir yokluk bulunmaktadır ve Allah son bakımından bir noktası bulunan ama öncelik bakımından hiçbir noktası bulunmayan uzun bir süre (zaman ve âlemden) önce vardır. O halde zamandan önce sonu olmıyan bir zamanın bulunması gerekir ki bu çelişiktir. Bu sebeple zamanın hâdis olduğunu söylemek muhâldir. Zamanın kadîm olması gerekirse -ki o (zaman); hareket miktarından ibârettir- hareketin de kadîm olması icâbeder. Keza kendisinin hareketinin devâmı ile zamanın devam ettiği hareket ettiricinin de kâdîm olması icâbeder. (12)

İtirâz olarak şöyle denilebilir: Zaman, hâdis ve mahlûk (yaratılmış) dır ondan önce kesinlikle bir zaman yoktur. Bizim, «Allah âlemden ve zamandan öncedir» sözümüzün anlamı şudur: Allah Sübhânehû vardı ve âlem yoktu. Sonra O, vardı ve beraberinde âlem de olmuştu. Bizim «Allah Sübhanehû vardı ve âlem yoktu» sözümüzün anlamı ise şudur: Önce Bârî Teâlâ'nın zâtının varlığı vardı ve âlemin zâtının varlığı yoktu. «Allah vardı ve onunla beraber âlem oldu» sözümüzün anlamı da her iki zâtın (Allah ve âlem) var olmasıdır. Biz öncelik ile onun varlık bakımından tekliğini kastediyoruz, âlem ise bir tek şahıs gibidir. Biz «Allah vardı ve sözgelimi- İsâ yoktu, sonra Allah vardı ve beraberinde İsâ da oldu» dersek bu ifâde ancak; bir zâtın var olup bir zâtın olmadığını, sonra her iki zâtın varolduğunu tazammun eder (kapsar). Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa -ki zamandır- vehmin uydurmalarına iltifât gerekmez. (13)

Denilirse ki; bizim «Allah vardı ve âlem yoktu» sözümüzün, âlemin yokluğu ve zâtın varlığından başka üçüncü bir anlamı daha vardır. Zira biz delil olarak gelecekte âlemin yokluğunu farzedecek olursak, bir zâtın varlığının ve bir zâtın yokluğunun hâsıl olduğunu, görürüz, o zaman «Allah vardı ve âlem yoktu» sözümüz doğru* olan şöyle dememizdir: Allah oluyordu ve âlem

(*) Olmaz. Doğru olan

yoktu. «Biz, ancak geçmiş için «Allah vardı ve âlem yoktu» deriz. Öyleyse bizim «vardı» sözümüz ile «oluyor» sözümüz arasında fark vardır, bunlardan birisi diğerinin yerine geçmez. Şu halde biz bu farkın neye râcî olduğunu araştıralım: Şüphesiz ki bu iki ifâde bir zâtın varlığı ile âlemin yok olmasının bulunmayışını birbirinden ayırmaz, aksine üçüncü bir anlam taşır. Çünkü, biz; gelecekte âlem yok olacağı için, «Allah vardı ve âlem yoktu» dersek bize «bu hatâdır» denilir. Çünkü, «vardı» sözü ancak geçmiş için söylenir ve «vardı» sözünün altında üçüncü bir kavram bulunduğunu gösterir ki bu da geçmiş kavramıdır. Zâtı ile geçen şey, zamandır. Başkasıyla geçen şey ise harekettir. Çünkü hareket zamanın geçmesiyle geçer, dolayısıyla zorunlu olarak âlemden önce yok olmuş bir zamanın bulunması ve (bu zamanın) âlemin var olmasıyla son bulması lüzûmu ortaya çıkar.

Deriz ki: Her iki ifâdeden temel olarak anlaşılan; bir zâtın varlığı ve bir zâtın yokluğudur. İki lafzı birbirinden ayıran üçüncü duruma gelince bu; bize kıyâsla lâzım olan bir nisbettir. Şöyleki; biz gelecekte âlemin yok olmasını var sayarsak, sonra ona ikinci bir varlık farzedersek, o zaman, «Allah vardı ve âlem yoktu» diyebiliriz ve ister ilk yokluğu kastetmiş olalım, ister varlıktan sonraki (gelecek olan) ikinci yokluğu kastetmiş olalım, sözümüz doğrudur. Bunun bir nisbet olduğunun işâreti şudur; gelecek aynıyla geçmiş olabilir ve onun için geçmiş lafzı kullanılabilir. Bütün bunların sebebi vehmin, (başlangıç) için bir öncelik farzetmeden bir başlangıcın varlığını anlamaktan âciz kalmasıdır. Vehmin (farzetmekten) uzak durmadığı «öncelik» öyle sanıyoruz ki, muhakkak mevcûd bir şeydir ve o da zamandır. Bu (âcizlik), tıpkı vehmin -sözgelimi- başın (hizâsından) sonra cisimlerin son bulmasını, üstü olan bir yüzey olmadıkça farzetmekten âciz olması gibidir. (Zihin) âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını vehmeder. Ama ona, âlemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur» denildiğinde vehim bunu kabul edip boyun eğmekten kaçar, tıpkı âlemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan «öncelik» yoktur dendiği zaman, vehmin bunu kabulden kaçınması gibi. Nitekim âlemin üzerinde boşluk farzetmek -ki bu, sonu olmayan bir sonralıktan ibârettir- konusunda vehim yalanlanabilir ve ona şöyle denebilir, «boşluk, kendiliğinden anlaşılmaz, sonralık ise çapı birbirinden uzaklaşan cisimlere tâbîdir. Eğer cisim sonlu ise ona tâbî olan sonralık ta sonludur. Öyleyse boşluğun ve doluluğun anlaşılmaz olduğu kesinleşmiştir ve âlemin ötesinde boşluğun da, doluluğunda bulunmadığı sâbit olmuştur.» Vehim bu (görüşü) kabule yanaşmaz. Aynı şekilde denilebilir ki: «Nasıl

mekân bakımından sonralık, cisme tâbî ise, zaman bakımından sonralık ta harekete tâbîdir.

Zira nasıl mekân; cismin boyutlarının uzanmasından ibâretse, zaman da hareketin devâmından ibârettir. Ve nasıl ki, cismin boyutlarının sonlu olduğu konusunda getirilen deliller, (mekânın) ötesinde mekân bakımından bir sonralığın var sayılmasını engelliyorsa, hareketin iki tarafı bakımından sonlu olduğuna dâir getirilen deliller de (zamanın) ötesinde, zaman bakımından bir sonluluğun var sayılmasını -her ne kadar vehim bunu hayâletmeye ve varsaymaya teşebbüs edip ondan kaçınmazsa da- önlemektedir. İfâde edildiği zaman, izâfet yönünden öncelik ve sonralık diye bölümlenen zaman bakımından sonralıkla, ifâde edildiği zaman üst ve alt diye bölümlenen mekân bakımından sonralık arasında fark yoktur. Kendisinin üstünde bir üst bulunmayan üstün kabulü câiz ise, kendisinden önce bir öncelik bulunmayan öncenin varlığının ve kesinliğinin kabulü de-üst konusunda olduğu gibi -hayâlen ve vehmen câizdir. Bunu (kabul etmek) lâzımdır, üzerinde düşünülmelidir. Çünkü onlar, âlemin ötesinde, ne boşluğun, ne de doluluğun bulunmadığı konusunda ittifâk etmişlerdir. (14)

Denilirse ki; bu muvâzene sakattır. Çünkü âlemin üstü veya altı yoktur, o küre biçimindedir. Kürenin ise üstü ve altı yoktur. Eğer bir yere üst adı verilmişse bu, senin başından sonra (üstünde) gelmesindendir. Diğer yöne alt (adı verilmişse) ayağından aşağıya (alta) gelmesindendir. Bu isim, sana izâfetle tayîn edilmektedir. Sana izâfetle alt olan yön, senden başkasına (izâfetle) üsttür. Çünkü sen yer yuvarlağının öbür tarafında bir insan var sayarsan ve onun ayağının tabanı senin ayağının tabanına gelecek şekilde durmus kabul edersen (sana izâfetle üst olan yön) ona izâfetle alttır. Hattâ senin gündüz göğün bölümlerinden üst diye takdîr ettiğin yön; yerin altında gecedir. Yerin altında olan kısım, dönerek yerin üstüne gelebilir. Âlemin varlığının başının sona dönmesi düşünülemez Bu; bizim, iki tarafından biri kalın, diğeri ince bir tahta farzetmemiz ve -kendi ifâdemizle- inceden sonra gelen kısmı üst, diğerine alt dememiz gibi (bir varsayımdan ibâret) dir. Böyle bir (varsayımla) âlemin cüz'lerinde zâtî bir ayrılık ortaya çıkmaz. Bunlar sadece ayrı ayrı isimlerdir. Bu (isimlendirmenin) dayanağı tahtanın şeklidir. Öyleki tahta parçasının konumu tersine çevrilirse isim de tersine çevrilir. Ancak âlem (in kendisi) değişmez. Öyleyse üst ve alt sana hâs birer nisbettirler. Âlemin cüz'leri ve yüzeyleri bununla değişmez. Âlemden önce (var olan) yokluk ile âlemin varlığının ilk sonu, onun zâtına mahsûstur, değişik bir başka şekle girmesi düşünülemez. Keza âlemin yok olması anında var sayılan yokluk ta, ona

sonradan ilişen yokluktur, önceden olması düşünülemez. Şu halde birisi önce, ikincisi son olan âlemin sonundaki iki taraf sâbit ve onun zâtına bağlı taraflardır. Ona (âleme) izâfetlerin değişmesiyle onların da (öncelik ve sonralık) değişmesi düşünülemez. Üst ve alt ise bunun hilâfınadır. Binaenaleyh bizim «âlemin üst ve altı yoktur» dememiz mümkün olduğu halde, sizin «âlemin varlığı için önce ve sonra yoktur» demeniz mümkün olmaz. Âlem için önce ve sonra sâbit olduğuna göre; zamanın önce ve sonra (kelimeleri ile) ifâde edilenden başka bir anlamı bulunmadığı açıktır.

Deriz ki: (Arada) hiçbir fark yoktur. Çünkü üst ve alt tabirlerinin belirlenmesi maksat değildir. Biz bu (tabîrden) vazgeçiyor iç ve dış lâfızlarını kullanıyoruz ve diyoruz ki; âlemin içi ve dışı vardır. Ancak âlemin dışı doluluk mudur, boşluk mudur? Onlar (filozoflar) diyeceklerdir ki: Âlemin içerisinde ne doluluk, ne de boşluk vardır. Eğer siz dış ile âlemin her iki yüzeyini kastediyorsanız onun dışı vardır. Eğer başka bir şeyi bastediyorsanız onun dışı yoktur. Bize, «âlemin öncesi var mıdır?» denildiği zaman da -aynı şekilde- biz şöyle deriz: «Bu ifâdeyle âlemin varlığının başlangıcı, yani âlemin o noktadan başladığı bir başlangıcı varmıdır demek istiyorsanız, bu anlamda onun bir «önce» liği (başlangıcı) vardır. Tıpkı âlemin şu (şekilde) yorumlanan bir dışı olduğu gibi (âlemin dışı); açılmış olan tarafı ve kesişmiş olan yüzeyidir. Eğer siz «önce» ile (âlemin varlığının başladığı bir noktanın dışında) başka bir şey kastediyorsanız âlemin «önce» liği yoktur. Tıpkı âlemin dışı ile, yüzeyin dışında başka bir şey kastedildiği zaman, «âlemin dışı yoktur» dendiği gibi. Eğer önceliği olmıyan bir varlığın mebdeinin düşünülemiyeceği söylenirse, dış olmıyan bir cismin varlığının sonsuzluğunun düşünülemiyeceği de söylenir. Eğer sen, «(âlemin) dışı; onun kesişmiş olan yüzeyidir başkası değildir» dersen, biz de «(âlemin) öncesi; varlığının başlangıcıdır bu noktadan başkası değildir» deriz.

Geriye şöyle dememiz kalıyor: «Allah'ın varlığı vardı ve onunla beraber âlem yoktu.» Bu söz de -aynı şekilde- başka bir şeyin kabulünü gerektirmez. Onun vehmin uydurması olduğunnu gösteren şey, onun zaman ve mekâna mahsûs olmasıdır. Çünkü hasım, (muhâlifimiz olan filozoflar) her ne kadar cismin kadîm olduğuna inanırsa da, vehmi onun hâdis olduğunun farzedilmesine boyun eğer. Biz de, her ne kadar cismin hâdis olduğuna inanıyor isek te, vehmimiz onun kadîm farzedilmesine boyun eğebilir. Bu cisim konusunda böyledir. Zamana döndüğümüz vakit, hasım (filozoflar); öncesi olmayan bir zamanın hâdis olduğunu farzedemez. Halbuki inanılanın tersini farazî olarak (varsayım olarak) vehme yerleştirmek mümkündür. Ancak bunu (fi-

lozofların zaman görüşünü) vehme yerleştirmek mümkün değildir. Tıpkı mekânda olduğu gibi. Zira cismin sonluğuna inananla inanmıyanın her birisi; ötesinde boşluğun ve doluluğun bulunmadığı bir cismi varsaymaktan âciz kalır, hatta vehmi bunu kabule yanaşmaz. Fakat denilir ki; delile istinâd ettiği için sonlu bir cismin varlığını sarîh akıl men'etmezse de (onu) vehmetmeye de iltifât etmez. Aynı şekilde (denilir ki,) sarîh akıl; kendisinden önce bir açıklığın bulunmadığı bir varlığın (mümkün oluşunu) men'etmez.

Eğer vehim onu (kabul etmekten) eksik (âciz) kalırsa, ona yanaşmaz. Zira vehim, sonlu bir cismin yanısıra muhakkak başka bir cismin (bulunduğuna) alışkın olduğu veya bir hava ile (birlikte) boşluk düşündüğü için, görülmeyen (konusunda) buna imkân vermemiştir. Aynı şekilde vehim; bir hâdisi ancak bir şeyden sonra (kabule) alışmıştır. Bunun için de, öncesi olmayan bir hâdisi var saymaktan -ki mevcût olup ta yok olan şeyin kendisidir- kaçınmıştır. İşte galatın (yanılgınının) sebebi budur, ona mukâvemet, bu çekişme ile hâsıl olmuştur (başarıya ulaştıran Allah'tır).

Onlar (filozoflar)ın zamanın kadîm olması

Konusunda ilzâm edilişlerinin ikinci şekli:

Onlar (filozoflar) dediler ki; «şüphesiz Allah -size göre- âlemi yarattığından bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz süre önce yaratmaya kadîr idi. Bu takdîrler miktar ve kemmiyet bakımından birbirinden farklıdır. Öyleyse âlemin var olmasından önce bir kısmı diğerinden daha uzun ve daha devamlı olan bir süre ve miktarın kabul edilmesi gerekir.

Derseniz ki, «seneler» lafzı ancak felekin hâdis olmasından ve dönmeye başlamasından sonra kullanılabilecek bir lâfızdır. Öyleyse biz «seneler» lafzını bırakalım, başka bir ifâde kullanalım ve diyelim ki: Âlemin -sözgelimi- varlığının başlangıcından şu ana kadar kendi yörüngesinde bin devir yapmış olduğunu kabul edelim. Acaba Allah Sübhânehû bu âlemden önce, onun gibi bizim zamanımıza kadar bin yüz devir yapmış olacak- bir başka âlem-yaratmaya kâdir mi idi? Şayet «hayır (kâdir) değildi» derseniz bu söz; sanki kadîmin acz halinden, kudret haline inkılâp etmesidir veya âlemin istihlâleden imkân haline dönüşmesidir. Şayet «evet (kâdirdir)» derseniz ki -bunu demek gerekir- o takdîrde «bizim zamanımıza kadar binikiyüz devir yapan üçüncü bir âlem yaratmaya kâdîr miydi, değil miydi?» Buna da evet

demek lâzımdır. O halde biz diyoruz ki: Her ne kadar en eskisi o olmakla beraber (çünkü bize kadar binikiyüz devir yapmıştır) bizim varsayımımızdaki sıralamamızda üçüncü dediğimiz âlemin, ikinci adını verdiğimiz âlemle beraber yaratılması mümkün müdür değil midir? Bu âlem bize kadar binikiyüz devir yapmıştır, diğeri ise (ikinci diye sıraladığımız) binyüz devir yapmıştır. Bunun ikisi hareketin hızı ve mesâfesi bakımından eşit midirler? Şayet «evet (eşittir)» derseniz bu, muhâldir. Zira hız ve durgunluk bakımından birbirine eşit olan iki hareketin aynı vakitte son bulduğu halde, farklı miktar (sayılar)ın ortaya çıkması müstahîldir. Eğer derseniz ki, binikiyüz devirle günümüze ulaşan üçüncü âlemin bize binyüz devirle ulaşan ikinci âlemle birlikte yaratılmış olması imkânsızdır, aksine bunun (üçüncü âlemin) ondan (ikinci âlemden) ikinci âlemi birinci âlemden öne geçiren miktara eşit bir miktar önce yaratılmış olması gerekir. Biz birinciye birinci adını; bizim vehmimize daha yakın olduğu için veriyoruz, çünkü varsayımımızda kendi zamanımızdan ona doğru yükseldiğimizde birincinin imkân süresi diğerinin imkân süresinin bir katıdır* Bu takdîrde hepsinden daha fazla olan bir başka âlemin var sayılması imkânı gerekir.

Bir kısmı diğer kısmından belirli bir miktar daha uzun olan ve sayı bakımından varsayılan bu imkânın zamandan başka bir gerçekliği yoktur. Şu halde bu var sayılan kemmiyetler Bârî Teâlâ'nın sıfatı değildir, Allah bu tür varsayımdan münezzehtir. Âlemin yokluğunun sıfatı da değildir, zira yokluk bir şey değildir ki muhtelif miktarlarla takdîr edilebilsin. Kemmiyet, bir sıfattır ve kemmiyeti olan bir şeyi gerektirir ki bu, hareketten başka bir şey değildir. Kemmiyet ise; hareketin miktarı olan zamandan başka bir şey değildir. Şu halde -size göre- âlemden önce farklı kemmiyetlerde bir şey bulunması gerekir ki bu zamandır. Binaenaleyh -size göre- âlemden önce bir zaman vardır.

İtirâz (olarak denilir ki:) Bütün bunlar vahmin oyunlarıdır. Bu oyunları bertaraf etmenin en kısa yolu zamanı mekânla karşılaştırmaktır. Biz diyoruz ki: Allah Teâlâ en yüce feleki (el-felek'el-â'lâ) yaratmış olduğu şekilden bir kulaç daha büyük (kalın) yaratabilir miydi, yaratamaz mıydı? Eğer hayır (yaratamazdı) derlerse bu, (Allah'ı) âciz saymaktır. Şayet evet (yaratabilirdi) derlerse bu miktar iki kulaç, üç kulaç veya sonsuza kadar uzayabilir. O zaman biz deriz ki, bu ifâdede, âlemin ötesinde

(*) Yani üçüncü âlemin birinci âlemden önce olduğu miktar ikinci âlemin birinci âlemden önce olduğu miktarın bir katıdır, keza birinci âlemin üçüncü âlemin geçtiği miktarın bir katı daha geçen dördüncü bir âlem var saymak mümkündür. (Süleymân Dünyâ.)

miktar ve kemmiyeti olan bir sonralık kabulü yer almaktadır. Zira iki veya üç kulaç büyük olan şey, bir kulaç olanın işgâl ettiği yerden daha büyük bir yer işgâl edecektir. Öyleyse -bu hükme göre- âlemin ötesinde bir kemmiyet vardır. Kemmiyet ise sayılan bir şey gerektirir ki bu, cisim veya boşluktur. Binaenaleyh âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk bulunmaktadır. Aynı şekilde, Allah Teâlâ âlemin yuvarlağını (küresini) yarattığı şekilden bir kulaç, sonra iki kulaç daha küçük yaratabilir miydi? Bu iki varsayım arasında yer işgâl etmeyi ve boşluğu ortadan kaldıracak farklılık var mıdır? Zira iki kulaç eksiklik halinde reddedilecek doluluk, bir kulaç eksiklik halinde reddedilecek (doluluktan) daha çoktur. Öyleyse boşluk bir miktar olmaktadır. Boşluk bir şey olmadığına göre nasıl miktar olabilir? Âlemin varlığından önce zaman (bakımından) imkânların takdiri (ne dâir) vehmin tahayyüllerine bizim (vereceğimiz) cevabımız, âlemin varlığından önce mekân (bakımından) imkânların takdîri (ne dâir) vehmin tehayyüllerine sizin (vereceğiniz) cevâbınız gibidir. (15)

Denilirse ki: «Biz mümkün olmayanın ölçülmüş olacağını söylemiyoruz âlemin bugün olduğu şekilden daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir, dolayısıyla bu ölçülmüş değildir.»

Bu özür üç yönden bâtıldır:

Birincisi: Bu, akla karşı bir büyüklenmedir, çünkü aklın, âlemi olduğu şekilden bir kulaç daha büyük veya daha küçük olarak takdir etmesi; siyahla beyazın, yoklukla varlığın arasını birleştirirken yaptığı takdîrden ayrıdır. Mümtenî; olumsuzla olumlunun arasını birleştirmektir. Bütün muhâllar buna dönüşür (dayanır) ki bu soğuk ve bozuk bir tahakkümdür.

İkincisi: Âlemin olduğu şekilden daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsızlığı halinde; olduğu şekilde var olması mümkün değil vâcip olacaktır. Vâcip ise bir illetten müstağnî dir. O takdîrde siz de Dehrîlerin (Materyalistlerin) sâni'i (kâinatın yapıcısını) sebeplerin müsebbibi olan sebebi reddederken söyledikleri sözü söyleyin. Halbuki sizin görüşünüz böyle değildir (16)

Üçüncüsü: Bu bozuk (ifâde); hasmını benzeriyle mukâbeleden âciz bırakamaz. Biz deriz ki: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkün değildi. Aksine varlık ile imkân -ne fazla ne eksik- uygun geldi (ve âlem var oldu). Eğer siz, «kadîm âczden kudrete intikâl etti» derseniz, biz de «hayır» deriz. Çünkü varlık mümkün değildi ki, kudret dâhilinde olsun. Mümkün

olmayan bir şeyin hâsıl olmasının mümtenî oluşu, acze delâlet etmez. Eğer «mümtenî idi de nasıl mümkün oldu?» derseniz biz de deriz ki, bir halde mümkün olanın (başka) bir halde mümtenî olması neden müstahîl olsun? Nitekim bir şey iki zıttan bir tarafıyla alınırsa öbür tarafıyla nitelendirilmesi mümtenî olur. Eğer diğer tarafı olmadan alınacak olursa mümkün olur. Haller eşittir derseniz, biz de size miktarlar eşittir deriz. Nasıl oluyor da bir miktar mümkün oluyor ondan bir tırnak boyu büyük veya küçüğü mümtenî oluyor? Eğer bu müshîl olmazsa o da müstahîl olmaz.

İşte mukâvemet (karşı koymanın) yolu budur.

Cevâbın tahkîkine gelince; onların imkânların varsayımı konusunda zikretmiş oldukları şeylerin anlamı yoktur. Kesin olan, Allah Teâlânın kadîm ve kâdir olmasıdır. O istediği takdîrde hiçbir fiil onun için ebediyen mümtenî olmaz. Bu varsayımda önceden uzanan bir sürecin veya zamanın kabul edilmesini gerektiren hiçbir şey yoktur. Sadece vehim karışıklıkla ona başka bir şeyi ekliyebilir.

Âlemin kadîm olması konusunda

Onlar (filozoflar)ın üçüncü delilleri:

Onlar (filozoflar) şöyle diyerek tutundular: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkündür. Çünkü (önce) mümtenî olup sonra mümkün olması müstahîldir. Bu imkânın (âlemin var oluşundan önce varlığının mümkün olmasının) öncesi yoktur, yani her zaman vardır, âlemin var olması her zaman için mümkündür. Hiçbir halde, âlemin varlığının mümtenî olabileceğinin ifâde edilebileceği bir durum yoktur. İmkân, devamlı var olduğuna göre, -imkân uyarınca- mümkünün de devamlı var olması gerekir. Bizim «onun (âlemin varlığı mümkündür» sözümüzün anlamı var olması muhâl değildir. Onun (âlemin) varlığı ebediyen mümkün olduğuna göre, var olması da ebediyen muhâl değildir. Aksi takdîrde ebediyen varlığı muhâl olmuş olur ve bizim «varlığı ebediyen mümkündür» sözümüz bâtıl olur. «Varlığı ebediyen mümkündür» sözümüz bâtıl olunca, «imkân devamlı vardır» sözümüz de bâtıl olur.» İmkân devamlı vardır» sözümüz bâtıl olunca, «imkânın öncesi vardır» sözümüz doğru olur. «İmkânın öncesi vardır» sözümüz doğru olunca onun (zamandan) önce mümkün olmadığı ortaya çıkar. Bu ise âlemin henüz mümkün olmadığı ve Allah'ın ona (âlemi var etmeye) kâdir olmadığı bir halin var sayılmasına vesîle olur. (17)

İtirâz olarak denilir ki: Her zaman âlemin hüdûsu mümkün olmuştur. Bu takdirde mutlaka âlemin ihdâs edildiği bir vaktin

tasavvur edilmesi gerekecektir. Ebediyen mevcûd olup da hâdis olmadığı var sayılacak olursa onun vuku bulması, imkâna uygun olarak değil, tersine meydana gelir. Bu (görüş) onların mekân konusundaki sözleri gibidir. Şöyleki, âlemin olduğundan daha büyük veya âlemin üstünde bir cismin yaratılmasının farzedilmesi mümkündür. Bu son cisim üzerinde bir başka cisim var sayılabilir ve bu sonsuza kadar gidebilir, binaenaleyh fazlalık imkânının sonu olmaz. Buna karşılık, mutlak manâda sonsuz olan bir doluluğun varlığı mümkün değildir. Aynı şekilde bir tarafı mümkün olmayanla sonuçlanan varlık ta böyledir. Hattâ (bu şöyle) demeye benzer: Mümkün, yüzeyleri sonlu olan cisimdir. Ancak (mümkünlük) miktarı büyüklük veya küçüklük ile belirlenemez. Hüdûsû mümkün olan da böyledir. Varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık ile belirlenemez. Ama hâdis olması prensibi bellidir. (Bu (prensib) mümkündür, başka değil.

(Âlemin kadîm olması konusunda filozofların) dördüncü delili: (*)

Onlar (filozoflar) dediler ki: Her hâdiste bulunan madde ondan önce gelir. Zira hâdisin maddeden müstağnî olması mümkün değildir, binaenaleyh madde hâdis olmaz. Hâdis olan, maddenin üzerine gelen şekiller, arazlar ve keyfiyetlerdir.

(Bu görüşün) açıklanması: Her hâdis; hâdis olmazdan önce, ya vücûdu mümkün olacaktır veya vücûdu mümtenî olacaktır, yahut ta vücûdu vâcip olacaktır. Vücûdunun mümtenî olması muhâldir. Çünkü mümtenî olan şey bizâtihî kat'iyen var olmaz. (Hâdisin) kendiliğinden vâcib'el-Vücûd olması da muhâldir, çünkü kendiliğinden vâcib olan kat'iyen yok olmaz. Şu halde bu ifâdeler gösteriyor ki; onun (hâdis) kendiliğinden vücûdu mümkündür. Öyleyse vücûd imkânı onun için var olmazdan önce, hâsıl olmuştur. Var olma (vücûd) imkânı, izâfî bir niteliktir, kendi içinde bir dayanağı yoktur. Onun muhakkak izâfe edilecek bir mahalli olması gerekir. Bu mahal ise maddeden başkası değildir. Dolayısıyla vücûd imkânı; maddeye izâfe edilir. «Şu madde, hararet ve soğukluğa, siyahlık ve beyazlığa, hareket ve sükûnete kâbiliyetlidir denildiği gibi. Yani bu keyfiyetlerin onda meydana gelmesi ve bu değişikliklerin üzerinden geçmesi onun için mümkün (denilmek istenir). Öyleyse imkân maddenin bir niteliği oluyor. Maddesi olmayan bir maddenin hâdis olması ise imkânsızdır. Eğer hâdis olabilse onun varlığının mümkün oluşu, varlığından önce olurdu, varlığının imkânı ken-

---

(*) Halbuki müellif daha önce «bu tür delilleri üç tanedir» demişti. [Bkz. 14 b (5)] şimdi ise dördüncü bir delil ilâve ediyor.

diliğinden kâim olurdu ve hiçbir şeye izâfe edilmezdi. Kaldı ki (varlık imkânı) izâfî bir nitelik olduğundan, kendiliğinden kâim olması düşünülemez ve imkânının anlamı, «onun kudret dâhilinde olması ve kadîmin ona gücünün yetmesidir» denemez. Çünkü biz bir şeyin kudret dahilinde olmasını ancak mümkün olmasıyla biliriz. Ve «bu şey, kudret dâhilindedir, çünkü mümkündür.» deriz. şu da «kudret dâhilinde değildir, çünkü mümkün değildir» deriz. Eğer «bu mümkündür» sözümüz, «bu kudret dâhilindedir» demek oluyorsa; biz, «bu kudret dâhilindedir, çünkü kudret dâhilindedir, şu kudret dâhilinde değildir, çünkü kudret dâhilinde değildir» demekteyiz. Bu ise bir şeyin kendisi ile târîfidir. Şu halde bir şeyin mümkün olması, akılda apaçık beliren bir başka kaziyyeye (önermeye) delâlet etmektedir. Bu kaziyye ile ikinci (kaziye) olan kudret dâhilindedir kaziyesi bilinmektedir. Bu (ifâdenin) kadîmin mümkün olduğunu bilmesine götürülmesi müstahîldir. Zira bilgi; bir bilineni gerektirir. Bilinen imkân, şüphesiz ki bilginin gayrıdır. Ayrıca o, izâfî bir niteliktir, mutlaka kendisine izâfe edilecek bir zâtı gerektirir. Bu da maddeden başkası değildir. Şu halde her hâdisten önce bir madde vardır. Öyleyse ilk madde hiçbir şekilde hâdis (sonradan meydana gelmiş) değildir. (18)

İtirâz olarak denilir ki: Sizin zikrettiğiniz imkân (tarzı) aklın yıkımına varır. Çünkü aklın varlığını takdîr ettiği ve bu takdîrin mümtenî olmadığı her şeye biz mümkün adını veriyoruz. (takdîrin) mümtenî olduğu şeye, müstahîl adını veriyoruz. Aklın yok sayılmasını farzetmediği şeye de vâcib adını veriyoruz. Bunlar aklî kaziyyelerdir. Bir şeye nitelik olabilmeleri için varlığa ihtiyaçları yoktur. Bunun delili üç şekildedir.

Birincisi: Eğer imkân; kendisine izâfe edilecek bir mevcûdu gerektirseydi ve «bu, onun imkânıdır» denseydi imtina da, kendisine «bunun imtinâıdır» denilebilecek mevcûd bir şeyi gerektirirdi. Halbuki mümtenîin kendiliğinden varlığı yoktur. Muhâlin üzerine geçirilebileceği bir madde de yoktur ki imtinâ maddeye izâfe edilebilsin.

İkincisi; Akıl siyah ve beyazın var olmasından öncce mümkün olmalarına hükmetmektedir. Bu imkân üzerine geçirileceği cisme muzâf olursa ve bu, «cismin siyah veya beyaz olması mümkündür» anlamında söylenirse beyazın kendiliğinden mümkün olmadığı ve onun imkân niteliği bulunmadığı ortaya çıkar. Mümkün olan cisimdir, imkân ise ona izâfe edilmiştir. Biz deriz ki; kendiliğinden siyahın varlığı mümkün müdür, vâcip midir, mümtenî midir? Elbette «mümkündür» demek gerekecektir. Bu

da gösteriyor ki akıl; imkân hükmünü verirken imkânın kendisine izâfe edileceği mevcûd bir zâtın ortaya konmasına gerek duymuyor.

Üçüncüsü: Âdemoğullarının rûhları-onlara (filozoflara) göre-kendiliğinden kâim olan cevherlerdir. Cisim değildir, madde değildir ve madenin yapısına karışmış da değildir. İbn Sînâ'nın ve onlardan muhakkiklerin tercîh ettiklerine göre, onlar (insanların rûhları) hâdistirler. Bunlar, hâdis olmazdan önce (hâdis olma) imkânına sâhiptirler ancak ne zâtları vardır, ne de maddeleri. Şu halde bunların (rûhların) mümkün oluşu izâfî bir vasıftır, ne kudret sâhibinin kudretine, ne fâile râcî olur. O zaman neye râcî olacaktır? İşte bu zorluk onların aleyhine dönmektedir (19)

Denilirse ki; imkânın aklın hükmüne döndürülmesi muhâldir, zira aklın hükmü demek, sadece imkânı bilmek demektir. İmkân, bilinendir ve bilginin ğayrıdır. Hatta bilgi onu (imkânı) kuşatır, takip eder ve ona olduğu halde- ilişir. Eğer bilginin yokluğu farzedilirse bilinen yok olmaz, ama bilinenin yokluğu farzedilirse, bilgi yok olur. Öyle ise bilgi ve bilinen iki durumdur, birisi diğerine tâbi'dir diğeri ise tâbî olunandır. Eğer biz akıl sahiplerinin imkân takdîrinden vazgeçtiklerini ve onu görmezlikten geldiklerini farzedecek olursak, imkânın ortadan kalkmadığını söylemiş oluruz. Çünkü kendiliklerinden mümkün olanlar, kendiliklerinden mümkündürler, ancak akıllar onları görememişlerdir. Akıllar ve akıllılar yok olsalar da şüphesiz ki imkân hali bâkî kalır.

Üç duruma gelince; bu konuda hiçbir hüccet (leri) yoktur. Zira imtinâ da aynı şekilde izâfî bir niteliktir ve izâfe edilen bir mevcûdu gerektirir. Mümtenî'in anlamı iki zıddın arasını birleştirmektir. Eğer bir yer beyaz ise, beyazlığın (olduğu gibi) kalarak siyah olması mümtenîdir. Öyleyse, beyazlığın gösterilebileceği bir yerin bulunması ve o yerin bir sıfatla nitelendirilmesi gerekir. O zaman, «bunun tersi orası için mümtenî'dir» denilir. Şu halde imtinâ izâfî bir nitelik oluyor ve kendisine izâfe edilen yer ile kâim bulunuyor. Vücûba gelince, onun vâcip olan bir vücûda izâfe edildiği gizlenemez.

İkincisi ise -siyahın kendiliğinden mümkün olması- galattır. Zira somut olarak yerleştiği bir mahal olmadan saf siyah, ele alınacak olursa, mümkün değil mümtenî olur. Ancak bir cisim şeklinde var sayıldığı takdîrde mümkün olabilir. Cisim ise şekil değiştirmeye hazırdır ve değişiklik cisim için mümkündür. Aksi takdîrde siyahlık için tek başına kendilik yoktur ki, imkânla nitelendirilebilsin.

Üçüncüye gelince -ki bu, rûh meselesidir- o bir gruba göre kadîmdir. Fakat onun bedenlere ilişmesi mümkündür. Bu takdîrde sizin söyledikleriniz lâzım gelmez. Rûhun hâdis olduğunu kabul edenlere gelince; bunlardan bir grub rûhun maddeye karışmış olduğunu ve -Calînus'un bazı yerlerde söylediği sözlerin gösterdiğine göre- mîzâca tâbi olduğunu kabul etmektedirler Bu takdîrde o bir madde şeklinde olup mümkün oluşu maddesine izâfe edilmiştir. Rûhun hâdis olduğunu, ancak maddeye karışmamış olduğunu kabul edenlerin mezhebine (görüşüne) göre; bunun anlamı şudur: Maddeyi nefs-i nâtıkanın idâre etmesi mümkündür. Binaenaleyh hâdis olmazdan önceki imkân hali, maddeye izâfe edilmiş olmaktadır. Rûh, her ne kadar maddeye karışmamış olsa da onunla (madde) alâkası vardır. Çünkü o maddeyi yönetmekte ve kullanmaktadır. Bu yolla da ona imkân hali rücû etmektedir.

Cevâp (olarak denilir ki:) İmkân, vücûp ve imtinâ hallerinin, aklî kaziyyelere döndürülmesi doğrudur. Onların «aklın hüküm vermesi; bilmesi demektir, bilgi ise; bilineni gerektirir» diye zikrettiklerine gelince, biz deriz ki; malûmdur, renklilik, canlılık ve diğer küllî kaziyeler -onlara göre- akılda sâbittirler ve bunlar birer bilgidirler. «Bilinenleri yoktur» denemez, fakat bunların bilinenlerinin âyân arasında varlığı yoktur. Hattâ filozoflar, küllîlerin zihinde mevcût olduğunu a'yân arasında bulunmadığını tasrîh etmişlerdir. (Küllîlerden) â'yân içinde mevcût olan, şahıslara (bağlı) cüz'îlerdir. Bunlar ise ma'kûl (akledilmiş) değil, mahsûs (duyumlanmış) durlar. Ancak aklın bunlardan maddeden soyutlanmış aklî kaziyyeler çıkarmasına sebep olmaktadırlar. Öyleyse renklilik; beyazlık ve siyahlıktan ayrı tek başına akılda (yer eden) bir kaziyyedir. Siyahlıktan, beyazlıktan ve diğer renklerden ayrı varlıkta, (soyut) bir renk düşünülemez. Renkliliğin şekli akılda tafsîlâtsız olarak yer eder. Bu sebeple (renk için), «varlığı zihinlerde yer eden, fakat â'yânda bulunmayan bir şekildir» denir. Bu mümtenî değilse bizim zikrettiğimiz de mümtenî olmaz. (20)

Onlar (filozoflar)ın «akıl sahiplerinin yok olması veya görememesi farzedilse de, imkân yok olmaz» sözlerine gelince, biz de deriz ki; akıl sahiplerinin yok olması farzedilse küllî kaziyyeler (önermeler) -ki bunlar cinsler ve türlerdir- yok olur muydu? Eğer, «evet yok olurdu, zira bunların akılda birer kaziyye olmaktan öteye anlamları yoktur» derlerse, bizim imkân konusundaki sözümüz aynıdır ve ikisi arasında fark yoktur. Eğer onlar (filozoflar küllî önermenin) Allah Sübhanehûnun ilminde bâkî olduğunu iddiâ ederlerse, imkân konusunda da söz aynıdır. Şu halde ilzâm vâki'dir ve maksat onların sözlerinin çelişkiliğini açığa çıkarmaktır.

«İmtinâ; bir şeyle nitelenen maddeye izâfe edilmiştir, dolayısıyla onun zıddı mümtenîdir» mazeretlerine gelince, her muhâl böyle değildir. Allah'ın şerîkinin (ortağının) bulunması muhâldir ve (bu konuda) imtinanın kendisine izâfe edileceği bir madde yoktur. (Allah'ın) şerîkinin müstahîl olmasının anlamı; Allah'ın zâtı ile münferid olması ve vücudunun vâcip olmasıdır, münferid olmak ise ona muzâftır diye iddiâ ederlerse, biz de deriz ki; bu (Allah'ın zâtı ile münferid olması) onların kâidesine göre vâcip değildir, çünkü âlem onunla beraber var olmuştur ve ondan ayrı (münferid) değildir. Eğer «(Allah'ın) nazîrinden ayırd edilmesi vâciptir, vâcibin tersi ise mümtenîdir ki bu, Allah'a izâfetidir» diye iddiâ ederlerse, deriz ki; Allah'ın zâtıyla münferid olması, nazîrinden ayırd edilmesi gibi değildir. Çünkü onun nazîrinden ayırd edilmesi vâciptir. Mümkün olan yaratıklardan ayırd edilmesi ise vâcip değildir. Tıpkı onlar (filozoflar)ın imtinâ ifâdesini vücûb (ifâdesiyle) değiştirmeleri sonra da vücub sıfatı ile ona (Allah'a) münferid olmayı izâfe etmeleri ve imtinâ'ı Allah'ın) zâtına döndürerek yükledikleri gibi, biz de aynı hîle ile ona imkân izâfetini yüklüyoruz.

«Siyah ve beyazın münferid bir zâtı ve nefsi yoktur» mazeretlerine gelince, eğer bununla varlıkta (münferid bir zâtının ve nefsinin yokluğu) kastediliyorsa bu doğrudur, ama akılda (münferit bir zâtının olmadığı) kastediliyorsa doğru değildir. Çünkü akıl, küllî olarak siyahı düşünür ve kendi zâtında bunun mümkün olduğuna hükmeder.

Kaldı ki bu mazeret, hâdis olan rûhlarla da bâtıl olmaktadır çünkü hâdis olan rûhların hem tek başına zâtları vardır hem de hüdûstan önce imkânları vardır. Ancak ona izâfe edilecek bir şey yoktur. Onların, «maddeyi rûhların idâre etmesi mümkündür» sözlerine gelince bu, uzak bir izâfettir. Eğer bununla yetinirseniz, «hâdisin mümkün olmasının mânâsı, gücü yetenin (hâdisi) meydana getirmesinin mümkün oluşudur» denilmesi de uzak görülemez. Böylece fâile izâfet gerçekleşir, ancak fâil katışmış olmaz. Tıpkı edilgen olan bedene (fâilin) katışmadan onun yapısına izâfe edilmesi gibi. Fâile nisbetle münfail (edilgen)e nisbet arasında -her iki yerde katışma sözkonusu olmayınca- fark yoktur.

Denilirse ki; bütün itirazlarda siz problemlere, problemlerle karşılık vermeye çalıştınız fakat onların öne sürdükleri problemleri çözemediniz.

Deriz ki: Muâraza (karşı çıkma) şüphesiz ki sözün bozukluğunu açıklar. Problem şekli muâraza ve mutâlebe takdiri ile çözümlenir. Biz ise bu kitâpta sadece onların görülşerini tekzîp et-

me yolunu tuttuk. Delil getirme şekillerini derinlemesine ortaya koyarak, tutarsızlıklarını belirtmeyi hedef aldık belli bir görüşe dalmayı denemedik. Bu sebeple kitâbın maksadının dışına çıkmadık. Hüdûsa delâlet eden delilleri uzun uzadıya anlatıyoruz. Çünkü maksadımız; onların kadîmi bilme konusundaki iddiâlarının iptâlinden ibârettir. Hak mezhebinin tesbîtine gelince; bu (kitâbı) bitirdikten sonra Allah diler ve Tevfîki de destek olursa bir başka kitâpta onu açıklıyacağız. O kitaba **Kavâid'el-Akâid** (Akâidin kâideleri) (21) adını vereceğiz. Bu kitâpta yıkmaya çalıştığımız gibi, orada da (doğru görüşü) isbâta çalışacağız. Şüphesiz ki Allah en iyi bilendir (22)

İKİNCİ MES'ELE

ONLAR (FİLOZOFLAR)IN ÂLEMİN EBEDİYETİ, ZAMAN VE HAREKET KONUSUNDAKİ SÖZLERİNİN İPTÂLİNE DÂİRDİR:

Bilinmelidir ki; bu mes'ele, birincinin dalı (devamı) dır. Onlara (filozoflara) göre âlem; nasıl ezelî ise ve varlığının başlangıcı yoksa, aynı şekilde ebedîdir ve sonu yoktur. Onun bozulup yok olması düşünülemez, böylece devâm eder gider.

(Âlemin) ezelîliği konusunda zikrettiğimiz delillerinin dördü (âlemin) ebedîliği konusunda da geçerlidir. (Bizim yaptığımız) itirâzlar da aynı itirâzlardır ve hiçbir fark yoktur. Onlar diyorlar ki: Âlem mâlûldür (illetlenmiştir). Onun illeti hem ezelî hem de ebedîdir. Binaenaleyh mâlûl ile illet beraber olmaktadır. Ve (yine) diyorlar ki: İllet değişmeyince ma'lûl da değişmez. (Âlemin) hâdis olmamasını buna dayandırıyorlar. Aynı şekilde son bulması konusunda da bu görülşeri geçerlidir. İşte bunların birinci mesleki (metodu) budur.

İkinci mesleklerine göre; eğer âlem yok olursa, yokluğu varlığından sonra olacaktır. Öyleyse onun için bir «sonralık» sözkonusudur. Bununla zaman isbât edilmektedir.

Üçüncü mesleklerine gelince, şöyledir; varlık imkânı hiçbir zaman yok olmaz. Aynı şekilde mümkün olan varlık, imkân uyarınca her zaman olabilir. Ancak bu delil yeterli kuvvete (sâhip) değildir. Biz âlemin ezelî oluşunu muhâl sayıyoruz. Fakat Allah Teâlâ onu ebediyen bâkî kılacak olursa (âlemin) ebedî olmasını muhâl saymıyoruz. Çünkü hâdis olan bir şeyin sonunun bulunması zorunlu değildir. Fiilin hâdis olması ve evvelinin (başlangıcının) bulunması ise zorunludur. Âlemin muhakkak sonlu olmasının gerektiğini öne süren yalnızca Ebul-Hüzeyl el-Allâf'tır, o der ki; «nasıl geçmişte âlemin sonsuz devirleri müstahîl ise, gelecekte de aynı şekilde müstahîldir.» bu fâsit bir görüştür, çünkü bütün gelecekler; ne birbirini takip ederek, ne bir-

birinin ardı sıra gelerek varlığa dâhil olabilirler. Halbuki geçmiş birbirini takîp etmese de birbiri ardı sıra gelerek varlığa dâhil olmuştur. Öyleyse Bizim, âlemin ebediyen bâki olmasını muhâl saymadığımız, hatta onun bâkî kalmasına veya yok olmasına cevâz verdiğimiz açığa çıkmıştır. Fakat mümkünün iki kısmından vâki olanı, ancak şerîat yoluyla bilinir, buraya aklın nazarı ilişmez. (Yani âlemin devamlı kalıp kalmaması akıl yoluyla değil şerîat yoluyla bilinir).

Dördüncü meslek (metod)lerine gelince bu, muhâldir. Zira diyorlar ki; âlem yok olunca varlık imkânı bâkî kalır. Mümkün müstahîl haline dönüşmez. Zira o izafî bir vasıftır ve -onların iddiâsına göre- her hâdis önceden bir maddeye muhtâçtır. Her yok olan da kendisinden yok olduğu maddeye gerek duyar. Binaenaleyh maddeler ve ilkeler yok olmaz. Yok olan o maddeye hülûl eden şekiller ve arazlardır.

Hepsinin cevâbı yukarda geçtiği gibidir.

Biz bu mes'eleye başlıbaşına (bir bölüm) ayırdık, çünkü onların (bu dört delilden başka) iki ayrı delilleri bulunmaktadır.

Birinci Delil

Bu (delil) Calinus'un tutunduğu delildir. Nitekim o der ki; meselâ güneş yokluğu kabul etseydi, uzun bir süre sonunda onda zayıflama meydana gelirdi. Halbuki binlerce yıldır devâm eden gözlemler onun miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir. Güneş bu uzun sürelerde zayıflamadığına göre bu, güneşin bozulmadığını gösterir.

Buna itirâz birkaç yöndendir:

Birincisi: Bu delil şekli şöyle de ifâde edilebilir: Eğer güneş bozulsaydı mutlakâ ona zayıflama ilişirdi, ancak tâli (ikinci önerme) muhâldir, dolayısıyla mukaddime (öncül) de muhâldir. Bu kıyâsa onlar bitişik şartlı kıyâs (el-şartî el-muttasıl) adını verirler. Ancak bu kıyâstan bu sonucu çıkarmak lâzım değildir, çünkü Öncül doğru değildir. Ancak ona bir başka şart izâfe edilir ve -sözgelimi -şöyle denilirse doğru olabilir: Eğer güneş bozulmuş sa mutlaka zayıflamış olmalıdır. Bu tâli (ikinci önerme) bu öncülü ancak bir şartın fazlalaşmasıyla lâzım kılabilir ki şöyle demeliyiz: Eğer güneş zayıflıyarak bozuluyorsa, uzun bir süre zayıflaması gerekir. Ya da bozulmanın ancak zayıflama yoluyla olduğu açıklanmalıdır ki, öncülden tâli (ikinci önerme) lâzım olsun. Biz, bir şeyin ancak zayıflama ile bozulabileceğini kabul etmeyiz, çünkü zayıflama bozulma şekillerinden (sadece) birisi-

dir. Bir şeyin en olgun halinde bulunduğu sırada ânîden bozulması uzak görülemez.

İkincisi, bu görüşleri kabul edilse ve bozulmanın ancak zayıflama ile olduğu teslîm edilse bile (güneşe) zayıflamanın sirâyet etmediği nereden bilinmektedir? Gözlemlere iltifât etmek muhâldir, çünkü güneşin miktarı gözlemlerle yaklaşık olarak bilinir. Yeryüzünden yüzyetmiş defa veya buna yakın bir miktar daha büyük olduğu söylenen güneşten -sözgelimi- bir dağ kadar miktar eksilse bu, duyularla anlaşılamazdı. Belki de (güneşte) zayıflama vardır ve günümüze kadar bir dağ miktarı veya daha fazla bir miktar azalmıştır da duyular bu miktarı kavrayamamaktadırlar. Çünkü Menâzır (gözlemler) ilminde bu miktarın tesbiti yaklaşık olarak bilinebilir. Bu, şunun gibidir. Onlara göre yâkût ile altın unsurlardan mürekkeptir ve bu unsurlar bozulmaya kâbiliyetlidir. Eğer bir yâkût yüz sene bir yerde bekletilse duyularla onun eksildiği farkedilemez. Belki de güneşten gözlem tarihinden bu yana eksilen miktar bir yâkûttan yüz sene de eksilen miktar kadardır ve bu da duyularla görülememektedir. Bu ise (onların) delillerinin son derece bozuk olduğunu gösterir.

Biz akıllıların terkedeceği bu türden pekçok delillerini îrâd etmekten vazgeçtik. Burada sadece bu (delili) îrâd ettik ki, terkettiklerimize örnek ve ibret olsun. Daha önce geçtiği gibi şüphelerini çözmek için zorlamayı gerektiren dört delili açıklamakla yetindik. (1)

İkinci Delil

Onlar (filozoflar) âlemin yok oluşunun müstahîl olması konusunda (ikinci bir delil getirerek) dediler ki: Âlemin cevherleri yok olmaz, zira onu yok edici bir sebep düşünülemez. (Önce) yok olmayıp ta sonra yok olan şeyin elbetteki bir sebebi olmalıdır. Bu sebep te ya (*) Allah Sübhânehû'nün kadîm irâdesi olacaktır ki bu, muhâldir. Zira Onun (Allah'ın) önce âlemin yok olmasını istemeyip sonra istemiş olması, bir değişmedir. Veya kadîmin ve onun irâdesinin her ahvâlde aynı nitelik üzere olmasını gerektirecektir. (Âlemin yok olmasını istemekle) istenilen (şey) önce yokluktan varlık haline değişmekte, sonra da varlık halinden yokluğa değişmektedir. Kadîm bir irâde ile hâdisin var olmasının muhâlliği konusunda zikretmiş olduğumuz husûslar, âlemin yok olmasının müstahil olduğuna delâlet eder. (2)

Burada ondan çok kuvvetli bir başka problem daha ortaya

(*) Bunun mukâbilini müellif zikretmemektedir.

çıkar. Şöyleki; murâd (istenen şey) şüphesiz ki mürîd (isteyen) in fiilidir. Önce fâil olmayıp ta sonra fâil olan herkes, eğer kendi nefsinde bir değişme meydana gelmemişse muhakkak ki onun fiili önce mevcûd değilken sonra mevcûd olmalıdır. Zira fâil, olduğu gibi kalsaydı, onun fiili nasıl önceden yok idiyse, şimdi de olmayacaktı. Öyleyse o (fâil) bir şey işlememiştir. Yokluk bir şey olmadığına göre, nasıl fiil olacaktır. Eğer âlem yok olur ve onun önceden olmayan fiili yeniden oluverirse bu fiil nedir? Âlemin var oluşu mudur? Bu muhâldir, çünkü varlık kopmuş (yok olup gitmiş) tur. Yoksa onun fiili âlemin yok oluşu mudur? Âlemin yok oluşu bir şey değildir ki fiil olsun. Zira var olmak fiilin derecelerinin en alt basamağıdır. Âlemin yok oluşu ise var olan bir şey değildir ki onun için fâilin fiili, mûcidin icâd ettiği şey denebilsin. Bu zorlamadan dolayı -onlar- kelâmcıların bu konuda dört fırkaya ayrıldıklarını iddiâ ettiler ve her fırkanın muhâle daldığını (söylediler).

(Birinci fırka olan) Mu'tezile'ye gelince, onlar dediler ki: Fâilden sâdır olan fiil, mevcûttur. Bu (fiil), yok (fenâ) olmadır. Onu yersiz (bir mahall dışında) yaratmıştır. Bu sebeple âlemin (hepsi) bir defada yok olur. Binaenaleyh kendisi yaratılmış olan yokluk ta yok olmaktadır. Ta ki bir başka yokluğa ihtiyâç hissedip te sonsuza kadar teselsül etmesin. Bu (görüş) birçok bakımından fâsittir:

Birincisi; yokluk (fenâ bulma) düşünülebilen bir mevcûd değildir ki onun yaratıldığı farzedilebilsin. Hem eğer mevcûd ise bir yok edici bulunmadan kendiliğinden niçin yok oluyor:?

Sonra âlem, ne ile yok oluyor? Eğer (yokluğu) âlemin zâtında yaratılmışsa ve onun içerisine hülûl etmişse bu, muhâldir. Çünkü hülûl eden hülûl edilenle karşılaşır ve bir anda da olsa ikisi birleşir. İkisinin birleşmesi câiz olduğuna göre, ikisi birbirinin zıddı değildir. Binaenaleyh onu yok etmez. Eğer (yokluğu), âlemin dışında (âlemsiz) ve mahalsiz yaratılmışsa onun varlığı, âlemin varlığına nereden ters düşmektedir?

Kaldı ki bu mezhep (görüş) lerde bir başka çirkinlik daha vardır. Şöyleki; âlemin cevherlerinden bir kısmını yok etmeye Allah Teâlâ'nın gücü yetmemekte, bir kısmına yetmektedir. Hattâ sadece âlemin cevherlerinin tümünü yok edecek, yok olma (fiilini) meydana getirmeye gücü yetmektedir. Eğer bu cevherler bir mahalde değilse, bunun külle nisbeti tek bir sürec (vetîre) üzere olması gerekir.

İkinci fırka Kerrâmiye'dir. Nitekim onlar da dediler ki: (Fâilin - Tanrı'nın) fiili yok etmedir. Yok etme ise, onun zâtında

meydana getirdiği bir mevcûttan ibârettir- Allah onların sözlerinden münezzehtir- ki âlem bununla yok edilmiş olmaktadır. Onlara göre; aynı şekilde varlık ta O'nun (fâilin = Tanrı'nın) zâtında meydana gelen bir var oluşla var olmaktadır ve var olan onunla var olmaktadır. Bu (görüş te) fâsittir.

Zira bunda kadîmin hâdislerin mahalli olması sözkonusudur, ayrıca ma'kûlün dışına çıkış vardır. Çünkü var etmek ile, ancak irâde ve kudrete nisbet edilen bir varlık düşünülebilir. İrâde ve kudretin dışında başka bir şeyin tesbîti ve farzedilen şeyin varlığı -ki o âlemdir- düşünülemez. Yok etme de böyledir.

Üçüncü fırka Eş'ariye'dir. Nitekim onlar da dediler ki : Arazlar kendiliklerinden yok olurlar ve onların bâkî kalması düşünülemez. Çünkü (arazların) bâkî kalmaları düşünülseydi, yok olmaları -bu anlamda- düşünülemezdi. Cevherlere gelince onlar, kendiliklerinde bâkî değildirler, aksine varlıklarının üzerinde artık olan (eklenen) bir bâkî oluşla bâkîdirler. Allah Sübhânehû; bekâyı yaratmamış olsaydı, cevherler -bekâ olmadığı için- yok olacaktı. Bu (görüş te) aynı şekilde fâsittir. Çünkü siyahlığın ve beyazlığın bâkî kalmaması ve (onun) varlığının her bir halde yenilenmesi (görüşünde) duyumlara karşı çıkma vardır. Akıl; her bir halde cismin varlığı yenilenir diyenin sözünden uzak durduğu gibi bu (görüşten de) uzak durur. İnsanın başında bugün yer alan saçın dün yer alan saçın benzeri değil kendisi olduğuna hükmeden akıl, aynı şekilde saçın siyahlığına da hükmetmektedir.

Ayrıca bunda bir başka zorlama daha vardır: Şöyleki; Bâkî olan; bir bekâ ile bakî oluyorsa, bunun netîcesinde Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da bir bekâ ile bâkî olması lâzım gelir. Bu bekâ'nın da bir başka bekâ ile bâkî olması gerekir ve bu teselsül sonsuza kadar uzanır.

Dördüncü fırka ise Eş'ariye'den bir başka tâifedir Onlar dediler ki: Arazlar kendiliklerinden fenâ bulurlar, cevherler ise Allah Teâlâ'nın onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrışmayı yaratmaması sebebiyle fenâ bulurlar. Çünkü hareket etmeyen veya durucu olmayan bir cismin bâkî kalması müstahîldir, bu sebeple yok olur. (Öyle görülüyor ki) Eş'ariye'nin her iki fırkası da yokluğun bir fiil olmadığını düşündüklerinden yok etmenin bir fiil olmadığına, sadece fiili engelleme olduğuna meyletmişlerdir.

Filozoflar da dediler ki; bu yolların hepsi bâtıl olduğuna göre âlemin yok edilmesinin cevâzı için söylenecek bir başka söz şekli kalmamaktadır.

Bu (yani âlemin yok olmadığının filozoflarca kabulü) hatta âlem hâdistir dense de böyledir. Çünkü onlar insan nefsinin hâdis olduğunu kabul etmekle beraber yukarda zikrettiğimize yakın bir yolla bunun (insan nefsinin) yok olmasının müstahil olduğunu iddiâ etmektedirler.

Ezcümle onlara (Filozoflara) göre; kendi nefsiyle kâim olan ve bir mahalli bulunmayan her şeyin var olduktan sonra -ister kadîm olsun, ister hâdis olsun- yok edilmesi düşünülemez. Onlara denilirse ki; suyun altında ateş yakılırsa su yok olur. Hemen derler ki (hayır) yok olmadı sadece buhâr haline dönüştü, sonra su haline (dönüşecektir). Madde -ki o heyûlâdır- havada bâkîdir. Bu madde su şeklinin yer aldığı mahal idi, ancak heyûlâ su şeklinden sıyrılarak hava şekline bürünmüştür. Hava soğuyunca yoğuşacak ve su haline dönüşecektir. Bu, bir maddenin yenilenmiş olmasından değildir. Bilakis madde unsurlar arasında müşterektir, değişen sadece şekillerdir.

Cevâp (olarak deriz ki): Sizin zikrettiğiniz kısımların (görüşlerin) her birine teker teker dalıp, sizin (filozoflar) kâidelerinize göre bunların iptâl edilmesinin doğru olmadığını açıklamamız mümkündür. Çünkü sizin kâidelerinizde o türden görüşleri ihtivâ etmektedir. Ancak biz konuyu uzatmıyor ve (cevâbımızı) bir tek kısma (konuya) inhisâr ettiriyoruz. Ve diyoruz ki: «Var etme ve yok etme kudret sâhibinin irâdesiyledir. Allah Sübhânehû ve Teâlâ irâde edince var eder ve irâde edince yok eder. Onun -Sübhânehû- kâdir olmasının en mükemmel anlamı budur. O, bütünüyle kendi nefsinde değişikliğe uğramaz, sadece fiili değişir» diyene nasıl karşılık verirsiniz? Sizin, «Fâilden mutlakâ bir fiil sâdır olmalıdır. Öyleyse Ondan (Tanrı) sâdır olan nedir?» sözünüze gelince, biz deriz ki, «Ondan sâdır olan yenilenen şeydir ki bu, yokluktur. Çünkü yokluk yok iken sonradan meydana gelmiş ve yokluk yenilenmiştir. İşte bu, ondan sâdır olandır.

Derseniz ki; o (yok olma) bir şey değildir, ondan (fâil) nasıl sâdır olmuştur?

Deriz ki; o (yokluk) bir şey değilse nasıl vuku'bulmuştur? Ondan sâdır olmanın anlamı sadece vuku'bulan şeyin onun kudretine izâfe edilmiş olmasıdır. Vuku'buluşu düşünülebildiğine göre, kudrete izâfeti niçin düşünülmesin? Sizinle, yokluğun arazlar ve şekiller üzerine sirâyetini kesinlikle inkâr ederek «yokluk bir şey değildir, öyleyse nasıl sirâyet edecek, sirâyet ve yenilenme ile nasıl nitelendirilecektir?» diyenin arasında ne fark vardır? Şüphesiz yokluğun arazlar ve şekiller üzerine sirâyetinden biz şüphe etmiyoruz, çünkü sirâyet ile nitelendirilen şeyin vukûu -ister bir şey adı verilsin, ister verilmesin- düşünüle-

bilir. Vukû'bulan ve düşünülebilen şeyin kudret sahibine izâfeti de aynı şekilde düşünülebilir (3)

Denilirse ki; bu (görüş,) bir şeyin var olmasından sonra yok olmasını câiz görenin mezhebine göre lâzımdır. Ona denilir ki; «sirâyet eden şey nedir?» Bize göre var olan şey yok olmaz. Arazların yok olması demek; var olan zıtlarının onlara sirâyetidir. Yoksa hiçbir şey olmayan mücerret yokluğun sirâyeti değildir. Çünkü bir şey olmayan, nasıl sirâyet niteliğiyle nitelendirebilir? Saç; beyazlaşınca sirâyet eden sadece beyazlıktır ve o mevcûttur. Biz, sirâyet eden siyah olmamaktır diyemeyiz.

Bu (görüş de) iki yönden fâsittir:

Birincisi: (saça) beyazlığın sirâyeti; siyahlığın yok olmasını tazammun eder mi etmez mi? «Etmez» derlerse akıllar karşısında büyüklük taslamış olurlar. «Eder» derlerse bu takdîrde tazammun eden şey tazammun edilenin aynı mıdır ğayrı mıdır? Eğer «aynıdır» derlerse bu, çelişik olur, çünkü bir şey kendi nefsini tazammun etmez. Eğer «ğayrıdır» derlerse, «bu ğayrı olan şey, ma'kûl mudur değil midir?» «Hayır (ma'kûl değildir)» derlerse biz de, «onun tazammun ettiğini nereden biliyorsunuz?» deriz. Onun tazammun edici olduğuna hükmetmek; ma'kûl olduğunu itirâftır. «Evet (ma'kûldur)» derlerse, «bu ma'kûl olan ve tazammun eden şey -ki bu siyahın yokluğudur- kadîm midir, yoksa hâdis midir?» «Kadîmdir» derlerse bu, muhâldir. «Hâdistir» derlerse hüdûs ile nitellendirilebilen şey, nasıl ma'kûl (düşünülebilir) olamaz? Eğer, «ne kadîmdir, ne de hâdistir» derlerse bu, muhâldir. Çünkü beyazlığın sirâyetinden önce siyahlık yok olmuştur» denilirse bu yalan olur. «Beyazlığın sirâyetinden sonra bu (siyahlık) yok olmuştur» denilirse bu doğru olur. Öyleyse şüphesiz ki bu beyazlık sirâyet edicidir ve sirâyet eden şey de ma'kûldur. Öyleyse kudret sahibinin kudretine nisbet edilmesi câizdir.

(Fâsit oluşun) ikinci şekli: Onlara (filozoflara) göre arazların bir kısmı ancak zıddı ile yok olur. Onlara göre; hareketin zıddı yoktur. Hareket ile sükûnet arasındaki karşılık meleke ve yokluğun karşılığı gibidir. Varlıkla yokluğun karşılığı demek istiyorum. Sükûnet demek, hareketsizlik demektir, hareket yok olunca onun zıddı olan sükûnet sirâyet etmez, Bilakis o salt yokluktur. istikmâl (kemal isteği) kabilinden sıfatlar da; duyumlanan şeylerin şekillerinin gözün ağ tabakasında şekillenmesi gibidir. Hattâ ma'kûllerin şekillerinin rûhta yer etmesi de böyledir. Bu (şekillerin rûhta yer etmesi) zıddının ortadan kalkmasına gerek olmadan, varlığın açılması şeklindedir. Eğer yok

olursa, bunun anlamı; zıddı ardından gelmeden varlığın yok olmasıdır. Şu halde sirâyet eden yokluğun gerçekleşmesi düşünülebilir. Bir şey olmasa da kendiliğinden vuku'u düşünülebilen şeyin kudret sahibinin kudretine nisbet edilmesi de düşünülebilir.

Buradan ortaya çıkıyor ki; her ne zaman bir hâdisin kadîm bir irâde ile vukû'u düşünülürse vukû'bulan şeyin var veya yok olması arasında fark yoktur. Ve en iyi bilen Allahtır. (4)

ÜÇÜNCÜ MES'ELE

Onlar (Filozoflar)ın «Allah; âlemin fâili ve sânî'i (yapıcısı) dır ve âlem de onun sun'u (yapısı) ve fiilidir» diyerek karışıklık meydana getirmelerinin ve bu sözün onların yanında hakîkat olmayıp mecâz olduğunun beyanına dâirdir:

Dehrî (Materyalist)lerin dışında filozofların tümü; âlemin bir sâni'i (yapıcısı) bulunduğu ve Allah Teâlâ'nın âlemin fâili ve sâni'i, âlemin de onun fiili ve sun'u (yapısı) olduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Bu, onların kurallarına göre bir aldatmacadır. Bilâkis onların kurallarının seyrine göre âlemin Allah'ın sun'u (yapısı) olması üç yönden düşünülemez:

1 — **Fâil yönünden**

2 — **Fiil yönünden**

3 — **Fiil ile fâil arasında müşterek olan nisbet yönünden.**

Fâil yönünden: Fâilin muhakkak ihtiyâr ve irâde sahibi olması, istediğini bilmesi gerekir ki istediğinin fâili olabilsin. Allah Teâlâ onlara göre- mürid (istek sâhibi) değildir. Hattâ onun hiçbir sıfatı yoktur. Ondan sâdır olan şey zorunlu ve lâzım olarak sâdır olmaktadır.

İkincisi, âlem kadîmdir, fiil ise hâdistir.

Üçüncüsü -onlara göre- Allah Teâlâ her yönden birdir. Birden -onlara göre- ancak yine bir sâdır olabilir. Âlem ise muhtelif şeylerden mürekkeptir, dolayısıyla âlem ondan (Allah'tan) nasıl sâdır olabilir?

Biz bu üç yönün her birini, onların savunmaktan âciz kalışlarıyla birlikte inceleyelim:

Birincisi;

(Âlemin Allah'ın sun'u (yapısı) olmayışının fâil bakımından düşünülememesi:)

Biz deriz ki; fâil, fiilin kendisinden irâde ve ihtiyâr yoluyla ve irâde edileni bilerek sâdır olduğu kimseden ibârettir. Size göre âlem, Allah Teâlâ bakımından ma'lûlün, illete nisbeti gibidir ve ona zorunlu olarak lâzımdır. Allah Teâlâ'nın onu (âlemi yaratmayı) red etmesi düşünülemez. Gölgenin şahsa, ışığın güneşe lüzûmu gibi. Bunlar ise hiçbir şekilde fiil değildir. Hatta ışığı yapan (fail) çıradır, gölgesini yapan fail şahıstır diyen kimse aşırı gitmiş ve aşırılıkta da haddin dışına çıkmış olur. Kendisiyle istiâre yapılanla, kendisinden istiâre yapılan şeyin bir nitelikte ortak olmasına dayanarak; bir lafzı istiâre etmiş olur. Şöyleki, fâil; hepsinin sebebidir. Işığın sebebi lamba, aydınlığın sebebi güneştir. Ancak fâile-salt sebep olmasından dolayı- fâil ve sâni (yapıccı) adı verilmez. Aksine özel bir şekilde sebep olmasından dolayı bu ad verilir. Bu şekil fiilin ondan irâde ve ihtiyâr şeklinde vâki olmasıdır. Hattâ «duvar fâil değildir, taş fâil değildir, katı (maddeler) fâil değildir, çünkü fiil, sadece canlılar içindir» diyen kimseye bu noktada bir şey söylenemez ve sözü yalanlanamaz. Halbuki onlara (filozoflara) göre, taşın bir fiili vardır bu da yuvarlanma, ağırlık ve merkeze doğru meyildir. Aynı şekilde ateşin de bir fiili vardır bu, ısıtmadır. Duvarın da bir fiili vardır bu, merkeze doğru meyil ve gölge yapmadır, çünkü bütün bunlar ondan sâdır olmaktadır. Bu sözü söylemek ise muhâldir. (1)

Denilirse ki: Her var olanın varlığı kendiliğinden vâcip değildir. Bilakis o başkasıyla var olur. İşte bu (varolan) şeye biz mef'ûl ve ona sebep olan şeye de fâil adını veririz. İrâdî olarak mı, yoksa sebep olarak mı fâil olduğuna aldırış etmeyiz. Tıpkı sizin fâilin âletle mi, yoksa âletsiz mi fâil olduğuna aldırış etmemeniz gibi. Fiil; bir cinstir; âletle olan (fiil) aletsiz olan (fiil) diye ayrılır. Keza (fâil de) bir cinstir, tabiî olarak vukû bulan ve ihtiyâr ile vukû bulan (diye ikiye) ayrılır. Şöyleki; biz «tabiî olarak yaptı» dediğimiz zaman «tabiî olarak» sözümüz «yaptı» sözümüzün zıddı olmaz, onunla çelişmez ve onu reddetmez. Bilakis fiilin türünün açıklanması olur. Tıpkı «doğrudan ve âletsiz yaptı» dediğimiz zaman, bunun bir çelişki olmayıp açıklama ve türlendirme olması gibi. «İhtiyâr ile yaptı» dediğimiz zaman bu da «canlı insan» sözümüzde olduğu gibi, tekrar olmaz. Bilakis fiilin türünü beyân olur, tıpkı «âlet ile yaptı» dediğimiz gibi. Eğer «yaptı» sözümüz irâdeyi tazammun etseydi ve irâde de

fiil olması nedeniyle, fiil için zâtî bir nitelik olsaydı o zaman «tabiî olarak yaptı» sözümüz tıpkı» yaptı» ve «yapmadı» dediğimiz gibi çelişik olurdu.

Deriz ki: Bu isimlendirme bozuktur ve ne şekilde olursa olsun her sebebe fâil ve her müsebbebe de (sebeplenen şeye) mef' ûl demek câiz değildir. Eğer böyle (câiz) olsaydı katı maddelerin fiili yoktur, fiil ancak canlılara hâstır demek doğru olmazdı. Halbuki bu (ifâde) doğru olduğu şöhret bulan küllî önermelerden birisidir. Eğer katı nesneye fâil adı veriliyorsa bu, istiâre yoluyladır, tıpkı isteyene, mecâz yoluyla mürîd adı verildiği gibi. Denilir ki; taş yuvarlanıyor, çünkü o merkezi ister ve arar, isteme ve arama ancak istenen ve arananı bilmekle düşünülebilen bir gerçekliktir, dolayısıyla canlılardan başka bir şey için düşünülemez.

Sizin «yaptı» sözümüz umûmîdir, tabîî ve irâdî olmak üzere (ikiye) bölünür» sözünüze gelince bu, kabul değildir. Bu tıpkı, «irâde etti sözümüz umumîdir: irâde edileni bilerek irâde etmek ve irâde ettiği şeyi bilmiyerek irâde etmek diye (ikiye bölünür» diyenin sözü gibidir ve fâsittir. Çünkü irâde; zorunlu olarak bilmeyi tazammun eder. Aynı şekilde fiil de irâdeyi tazammun eder.

Sizin «tâbiî olarak yaptı sözünüz öncekiyle (yaptı sözüyle tabiî olarak sözü birbiriyle) çelişik değildir» demenize gelince bu öyle değildir, bilakis hakîkat bakımından o öncekiyle çelişiktir. Ancak mecâz olarak kaldığı için kavrayışımız birden bire çelişkiye geçmiyor ve tabîatın ondan kaçınması hızlanmıyor çünkü o bir bakımdan sebep olduğu için fâil de sebeptir ve bu yüzden mecâzî olarak fiil adı verilmektedir.

«İhtiyâr ile yaptı» denilince gerçekten bu, bir tekrardır. Tıpkı «neyi irâde ettiğini bilerek, irâde etti» demek gibidir. Lâkin mecâzî olarak «yaptı» ve hakîkat olarak «yaptı» demek tasavvur edilebildiği için nefis «ihtiyâr ile yaptı» demekten nefret etmemektedir. Bunun anlamı mecâzî değil hakîkî bir fiille yaptı olmaktadır. «Diliyle konuştu, gözüyle baktı» diyenin sözü gibidir. Nasıl ki bakışın mecâzî olarak, kalb için, sözün de el ve başın hareket ettirilmesi için kullanılması câiz ise, hattâ başla evet denilebilirse aynı şekilde «dili ile söyledi, gözüyle baktı» demek te çirkin karşılanmamalıdır. Bunun anlamı; mecâz ihtimâlini reddetmektir. İşte ayağın kaydığı nokta burasıdır. Bu budalalar aldanma noktasına dikkat etsinler.

Denilirse ki; fâile, fâil adının verilmesi ancak lügat bakımından bilinebilir. Aksi takdîrde bir şeye sebep olanın irâdeli ve irâdesiz olmak üzere bölümlendiği akıl bakımından apaçık

ortadadır. Fâil isminin gerçekten her iki kısım için verilip verilmiyeceği tartışma konusudur. Bunu inkâr etmenin yolu yoktur. Nitekim araplar «ateş yakar, kılıç keser, kar dondurur, sakamonya ishâl eder, ekmek doyurur, su susuzluğu giderir» derler. Bizim «vuruyor» sözümüzün manâsı, vurma işlemini yapıyor, «yakıyor» sözümüzün manâsı yakma işlemini yapıyor, «kesiyor» sözümüzün manâsı kesme işlemini yapıyor demektir. Eğer bütün bunlar mecâzdır derseniz, siz hiç bir dayanak olmaksızın tahakküm edici (olmuş) olursunuz.

Cevâb (olarak deriz ki): Tüm bunlar mecâz yoluyladır. Gerçek olan fiil, sadece irâde yoluyla olandır. Bunun delili şudur: Biz, hâsıl olması iki şeye dayanan bir hâdis farzedelim. Bunlardan birisi irâdî diğeri ğayriirâdîdir. Akıl; fiili irâdî olana izâfe eder. Lüğat ta böyledir. Çünkü bir insanı ateşe atıp öldüren kimseye kâtil denir, ateşe kâtil denmez. Hattâ onu öldüren falancadır denildiğinde bu sözü söyleyen doğrulanır.

Eğer fâil ismi; hem irâde edene, hem de irâde etmeyene bir (aynı şekilde), veriliyorsa ve birisine aslî olarak, diğerine de istiâre yoluyla veriliyor değilse öldürme (fiili); akıl, lüğat ve örf bakımından niçin irâde edene izâfe edilmektedir?

Halbuki öldürmenin en yakın illeti ateştir ve ateşe atan kimse ölenle ateşin arasını birleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Ne var ki ölenle ateşin arasını birleştirme fiili irâde ile olduğundan ve ateşin etkisi de irâdesiz olduğundan (ateşe atan kişiye) kâtil adı verilmiştir de ateşe kâtil denmemiştir. (Ateşe kâtil denmesi) ancak (istiâre ile) mümkündür. Bu da gösteriyor ki fâil; fiilin kendisinden irâde ile sâdır olduğu kimsedir. Onlara (filozoflara) göre Allah Teâlâ; âlemi (yaratma) fiili için irâde ve ihtiyâr sâhibi olmadığından, onun fâili ve sâni'i de değildir, ancak mecâz yoluyla (âlemin fâili ve sân'i olabilir.)

Denilirse ki; biz Allah'ın fâil olmasıyla; onun kendisinden başka her varlığın sebebi olduğunu ve âlemin ayakta durmasının ona bağlı bulunduğunu kastediyoruz. Eğer Bârî Teâlâ'nın varlığı olmasaydı âlemin varlığı düşünülemezdi. Tıpkı güneşin yokluğu farzedilecek olursa ışığın yok olması gibi. Şayet Bârî Teâlâ'nın yokluğu farzedilecek olursa âlem de yok olur. İşte Allah Teâlâ'nın fâil olmasıyla bunu kasdediyoruz. Eğer hasım (düşmanımız) bu manâya fiil ismini vermekten kaçınıyorsa, isimlere itibâr yoktur, yeter ki manâ açığa çıksın.

Deriz ki, bizim maksadımız bu manâya fiil ve san'at (adının) verilmiyeceğini açıklamaktır. Fiil ve san'at, sadece gerçek irâdeyle sâdır olan şeydir. Siz ise fiilin hakîkî manâsını reddettiniz ve sırf islâmcılara güzel görünmek için, fiil lafzını kullan-

dınız. Halbuki din; anlamlardan fâriğ olan (soyutlanmış) ifâdeleri kullanmakla tamamlanmaz (gerçekleşmez). Öyleyse Allah Sübâhânehû ve Teâlâ'nın fiilini açıklayınız ki sizin inandıklarınızın müslümanların dînine aykırı olduğu açığa çıksın. Allah Teâlâ'nın âlemin sâni'i olduğunu ve âlemin onun sun'u (yapısı) olduğunu söyleyerek aldatmacaya başvurmayınız. Çünkü bu, sadece söylediğiniz bir sözden ibârettir, onun hakîkatını ise reddetmektesiniz. Bu mes'elede maksad; bu aldatmacayı açığa çıkarmaktan ibârettir.

İkinci Şekil:

Onlar (filozoflar)ın kurallarına göre fiilde şartını yok olmasından dolayı, âlemin Allah Teâlâ'nın fiili olmasının iptâline dâirdir.

Şöyle ki; fiil, ihdâs (meydana getirmek)tan ibârettir.. Onlara göre âlem, hâdis değil kadîmdir. Fiilin anlamı ise sonradan meydana getirilerek bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu ise kadîm için düşünülemez, çünkü mevcûdu icâd etmek mümkün değildir. Şu halde fiilin şartı hâdis olmaktır. Onlara göre ise, âlem kadîmdir, binaenaleyh nasıl (kadîm) Allah'ın fiili olabilir? Allah onların söylediklerinden yüce ve münezzehtir.

Denilirse ki, hâdisin manâsı; yokluktan sonra var olmaktır. Öyleyse fâil; (bir şey) ihdâs ettiği zaman, ona ilişik olarak kendisinden sâdır olan şey, salt varlık mıdır, yoksa salt yokluk mudur veya her ikisi birden midir? Biz bunu araştıralım. Ona ilişen şey; önceki yokluktur, sözü bâtıldır. Çünkü fâilin yokluğa etkisi yoktur. (Ona ilişen şey, hem varlık hem yokluk) ikisi birdendir demek te, bâtıldır. Çünkü yokluğun fâile katiyen ilişemiyeceği ve yokluğun yok olması nedeniyle hiçbir şekilde fâile muhtâç olmadığı açıktır. Geriye yalnız (fâilden sâdır olan ve ona ilişen şeyin) var oluş bakımından ilişmesi, ondan sâdır olan şeyin salt varlık olması ve fâile sadece varlığın nisbet edilmesi husûsu kalıyor. Çünkü sürekli olarak varlığın var sayılması sürekli nisbetin var sayılmasıdır. Bu nisbet devâm ettiği sürece, kendisine nisbet edilen şey de etki bakımından devam edecektir. Çünkü fâile yokluk hiçbir şekilde taalluk etmemiştir. Geriye şöyle demek kalıyor: «O (yokluk), ona (fâile) hâdis olması bakımından ilişmiştir.» Hâdis olmasının anlamı ise; sadece yokluktan sonra var olması ve yokluğun ona ilişmemesidir. Eğer «önceki yok oluş, varlık için bir nitelik sayılır, ona ilişen şey bütün varlık değil, özel ve yokluğun kendisinden önce olduğu bir varlıktır» denilirse buna şöyle denilir: «Varlıktan önce yokluğun gelmesi fâilin fiili, sâni'in sun'u (yapısı)ndan dolayı değildir. Çünkü bu varlığın, fâilden südûru; ancak ondan önce bir yok-

luğun düşünülmesiyle düşünülebilir. Yokluğun önceliği ise, fâilin fiilinden dolayı değildir. Binaenaleyh önceden bir yokluğun bulunması fâilin fiilinden değildir ve onunla ilişkisi yoktur. Fiil olması bakımından (önceki yokluğu) şart koşmak; hiçbir şekilde fâilin etkisi olmayan bir şeyi şart koşmaktır.

Sizin, «mevcûdun icâdı mümkün değildir» sözünüze gelince, eğer bununla mevcûdun yok olmadan sonra var olması yenilenmez demek istiyorsanız, bu doğrudur. Şayet bununla, mevcûdun mevcûd olması bakımından bir mûcid ile mevcûd olması gerekmez demek istiyorsanız, biz mevcûdun mevcûd olması halinde, mevcûd olduğunu, yok olması halinde mevcûd olmadığını açıklamıştık. Zira bir şey ancak onun fâili mûcid (icad edici) olursa mevcûd olabilir. Yokluk halinde ise fâil mûcid olamaz. Ancak bir şeyin ondan vücûd bulması halinde fâil, mûcid olabilir. Fâil mûcid olduğu, mef'ûl mevcûd olduğu için icâd onunla beraberdir. Çünkü icâd; mûcidin mevcûda nisbetinden ibârettir ve bütün bunlar, vücûd (var olma) ile beraberdir, ondan önce değildir. Şu halde eğer icâd ile kastedilen şey, fâilin mûcid ve mef'ûlün de mevcûd olduğu nisbet ise; icâd, ancak mevcûd içindir. Onlar (filozoflar); «İşte bunun için biz âlem ezelî ve ebedî olarak, Allah'ın fiilidir hükmünü verdik» dediler. Ondaki her halin fâili Allah Teâlâ'dır. Çünkü fâile iliştirilen şey, varlıktır. Eğer ilişki devâm ederse, varlık devâm eder, ilişki kesilirse varlık ta kesilir. Yoksa sizin tahayyül ettiğiniz gibi, Bârî Teâlâ'nın yokluğu var sayılırsa âlem yine bâkî kalır (değildir). Çünkü siz (Allah ile âlemin) yapıcı ile yapı gibi olduğunu iddiâ ettiniz. Yapıcı yok olduğu halde, yapı yine bâkî kalır. Yapının bâkî kalması; yapıcı ile değildir, aksine yapının bileşimini tutan kuruluk iledir. Eğer yapıda -sözgelimi- su gibi tutucu bir güç bulunmazsa onu meydana getiren fâilin fiiliyle ortaya çıkan şeklin bâkî kalması düşünülemez.

Cevâb (olarak deriz ki:) Fiil; fâile hâdis olması bakımından ilişir. Yoksa (hâdis olmazdan önceki) yokluğu bakımından veya sadece var olması bakımından (ilişmez). Çünkü -bize göre- fiil; fâile varlığın ikinci halinde (merhalesinde) ilişmez -o zaten vardır- aksine varlığın hâdis olması halinde ilişir. Çünkü vücûd bulma; hâdis olma ve yokluktan varlığa çıkmadır. Eğer fiilden hüdûs anlamı reddedilecek olursa; onun fiil olduğu da düşünülemez, fâile ilişmesi de düşünülemez. Sizin (filozofların) «fiilin hâdis olması; yokluk ile sebkat edilmiş (önünün alınmış) olmasından dolayıdır, yoksa fâilin fiilinden veya yapanın yapmasından dolayı değildir» sözünüz böyledir (doğrudur). Ancak bu -yokluk ile sebkat edilmiş olmayı kasdediyorum -varlığın fâilin fiili olması için şarttır. Yokluk ile sebkat edilmemiş

(Önceden yokluk bulunmayan) varlık, dâimdir ve fâilin fiili olmaya elverişli değildir. Fiilin fiil olması için şart koşulan her şeyin; fâilin fiili ile olması şart değildir. Çünkü fâilin zâtı, bilgisi, irâdesi ve kudreti fâil olmasının şartıdır ve bunlar fâilin eseri değildir. Ancak fiil yalnız var olan için düşünülebilir. Binaenaleyh, fâilin varlığı, bilgisi, irâdesi ve kudreti -fâilin eseri olmasada- fâil olması için şarttır. (2)

Denilirse ki: Fiilin fâil ile beraber ve ondan gecikmemiş olmasının câiz olduğunu itirâf ettiniz. Dolayısıyla bundan, fâil hâdis ise fiilin de hâdis olması, fâil kadîm ise fiilin de kadîm olması zorunluluğunu (kabul etmek netîcesi doğar). Eğer siz, fiilin, fâilden zaman bakımından gecikmesini şart koşmuşsanız, bu muhâldir. Çünkü suda elini hareket ettiren kimsenin, elinin hareketiyle su da hareket eder. Ne ondan önce ne de sonra. Eğer su, sonra hareket etmiş olsaydı, el bir anda oynatılmadan önce su ile breaber olurdu. Eğer el sudan önce hareket ettirilmiş olsaydı, su elden ayrılmış olurdu. Hareket ettiğini var sayacak olursak, suyun hareketi de aynı şekilde hem sürekli, hem de ma'lûl ve mef'ûl olur. Ve bu, hareketin sürekliliği varsayımını engellemez. İşte âlemin Allah Teâlâ'ya nisbeti de böyledir.

Deriz ki: Fiilin hâdis olmasını (kabul ettikten) sonra -suyun hâreketi gibi- fiilin fâil ile beraber olmasını muhâl saymıyoruz. Suyun hareketi yokluktan hâdis olmuştur ve onun fiil olması câizdir. İster fâilin zâtından sonra olsun, ister onunla beraber olsun farksızdır. Biz sadece kadîm fiili muhâl sayıyoruz. Çünkü yokluktan hâdis olmayan şeye; fiil adını vermek salt mecâz yoluyladır, bir hakîkatı yoktur. İlletle beraber ma'lûle gelince; onların ikisinin birlikte hâdis olması veya ikisinin birlikte kadîm olması câizdir. Nitekim denilir ki: Kadîm bilgi; kadîm (Allah) Sübhânehû ve Teâlâ'nın bilen olması için bir illettir. Bu konuda söylenecek söz yoktur. Söz, fiil adı verilen şeydedir. İlletin ma'lûluna, illetin fiili adı, ancak mecâzî olarak verilebilir. Hattâ fiil adı verilen şeyin şartı; yokluktan meydana gelmiş olması (hâdis olması)dır. Eğer bir kişi, varlığı dâim olan Kadîme, aşırı giderek başkasının fiili ismini verirse, istiârede aşırı gitmiş olur. Sizin (filozofların) «Eğer biz suyun hareketinin parmakla beraber, sürekli ve kadîm olduğunu var sayarsak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz» sözünüze gelince bu bir aldatmacadır. Çünkü parmağın (harekette) fiili yoktur, fâil, parmak sâhibidir, isteyen odur, eğer onu kadîm farzedecek olursak parmağın hareketi onun fiili olur.

Şu bakımdan ki; hareketin her cüz'ü yoktan hâdis olmuştur ve bu itibârla da fiil olmuştur. Suyun hareketine gelince «o, parmağın fiilidir» diyemeyiz, bilakis o Allah Sübhânehû'nun

fiilidir. Her ne bakımdan olursa olsun, suyun fiil olması, hâdis olmasındandır. Ancak onun hâdis oluşu devâmlıdır. Dolayısıyla o, hâdis olması bakımından bir fiildir.

Denilirse ki: Fiilin fâile nisbetinin, tıpkı ma'lûlün illete nisbeti gibi onunla beraber mevcûd olması bakımından olduğunu itirâf ettiniz ve illetin sürekli nisbetini düşünmeyi kabul ettiniz. Biz, âlemin fiil olmasıyla Allah Teâlâ'ya nisbeti dâim olan bir ma'lûl olmaktan başkasını kastetmedik. Eğer siz buna fiil adını vermiyorsanız; manâ zâhir olduktan sonra isim vermelerde sıkışmaya gerek yoktur.

Deriz ki: Bizim bu mes'elede sizin bu isimleri (sırf) güzel görünmek için araştırmadan kullandığınızı açıklamaktan başka maksadımız yoktur. Size göre Allah Teâlâ gerçek fâil değildir ve âlem de onun gerçek fiili değildir ve bu (fiil kelimesinin) ismin kullanılışı sizin bakımınızdan gerçek değil, mecâzîdir. İşte bu, ortaya çıkmıştır.

Üçüncü Şekil

Onlar (filozoflar)ın kâidesine göre fâil ile fiil arasında ortak olan bir şarttan dolayı âlemin Allah Teâlâ'nın fiili olmasının müstahîl oluşuna dâirdir.

Şöyleki; Onlar (filozoflar), «birden, ancak bir çıkar, ilk mebde her bakımdan birdir, âlem ise muhtelif şeylerden mürekkeptir dolayısıyla -onların kuralı uyarınca- âlemin Allah'ın fiili olması düşünülemez» dediler.

Eğer onlar (filozoflar) derlerse ki; âlem, Allah Teâlâ'dan vâsıtasız olarak bütünüyle sâdır olmamıştır, ondan sâdir olan bir tek varlıktır ve o salt akıldır -Yani- o kendi nefsiyle kâimdir, yer işgâl etmeyen mücerred bir cevherdir, hem kendi nefsini hem de ilkesini bilir. Bu cevhere şerîat lisânında melek adı verilir,. Ondan üçüncü bir varlık sâdır olur, üçüncüden dördüncü ve böylece vâsıtalı olarak varlıklar çoğalır.

Fiilin ihtilâfı ve çokluğu gazab kuvvetiyle yaptığımızın hilâfını -şehvet kuvvetiyle, yapmamız gibi- ya fâil kuvvetin ihtilâfından dolayı olur, veya -güneşin yıkanan elbiseyi beyazlattığı halde insan vücudunu siyahlatması, bazı cevherleri erittiği halde bazılarını sertleştirmesi gibi- maddelerin ihtilâfından dolayı olur, veya (fiilin ihtilâfı ve çokluğu) -bir dülgerin testere ile biçmesi, keserle yontması ve matkap ile delmesi gibi âletlerin ihtilâfından olabilir, veya fiilin (ihtilâfı ve) çokluğu -bir fiili işleyip sonra o fiilin diğerlerini yapması böylecce fiilin çoğalması gibi- araccı ile olur.

Bu kısımların hepsi de ilk mebde bakımından muhâldir. Çünkü onun zâtında ihtilâf, ikilik ve çokluk yoktur. Nitekim ilerde Tevhîd delillerinde bu (konu) gelecektir. Ortada maddelerin ihtilâfı da yoktur; zira -sözgelimi- ilk ma'lûl diye söylenen şey, ilk maddedir. Âletlerin ihtilâfı da yoktur; zira rütbe bakımından Allah ile birlikte olabilecek hiçbir mevcûd yoktur. Çünkü söz ilk âletin (ihdâsı) meydana getirilmesi konusundadır. Öyleyse geriye -daha önce geçtiği gibi- Allah Teâlâ'dan tavassut yoluyla sâdır olan âlemin, çokluktan ibâret olması (husûsu) kalıyor.

Deriz ki: Bundan (bu görüşten) âlemde birlerden mürekkep bir şeyin bulunmaması, bütün var olanların birler (tekler) halinde olması zorunluluğu doğar. Her bir (tek) ise kendinin üzerinde bir başka birin ma'lûlü ve kendinin altındaki (bir başka birin de) illetidir. Nihâyet yükselme yönünden illeti olmayan illete kadar uzanıp gittiği gibi ma'lûlü olmayan malûle kadar uzanıp gider. Ama durum böyle değildir. Çünkü -onlara göre- cisim; şekil (sûret) ve heyûlâ (madde) den mürekkeptir ve bu ikisinin birleşmesiyle bir tek şey olmaktadır. İnsan cisim ve rûhtan mürekkeptir, bunlardan birisinin varlığı diğerinden değildir. Her ikisinin de varlığı br başka lilettendir. Onlara (filozoflara) göre, felek te öyledir. O (felek) rûh sahibi bir cirim (katı cisim)dir. Ancak rûh, cirimden cirim de, rûhtan hâdis olmamıştır. Her ikisi de kendilerinden ayrı bir illetten sâdir olmuşlardır. Öyleyse bu bileşik (şeyler) nasıl var olmuşlardır? Tek bir illetten mi? Bu takdîrde «birden sadece bir doğar» sözleri bâtıl olmaktadır. Yoksa bileşik bir illetten mi? Bu takdîrde de suâl, illetin birleşimine yöneltilir. Netîcede -zorunlu olarak- bileşik basît ile karşı karşıya gelir çünkü ilke basîttir, diğerinde ise terkîb vardır. Bunların ikisi ise ancak birleşince tasavvur edilebilir. İkisi birleştiği zaman da «birden ancak bir sâdir olur» sözleri bâtıl olur. (3)

Denilirse ki; bizim mezhebimiz bilinirse (bu konuda) problem (zorluk) ortadan kalkar. Zira (bizim mezhebimize göre) varlıklar arazlar ve şekiller gibi bir yerde bulunan ve bir yerde bulunmayan diye (ikiye) bölünürler. Bu da -cisimler gibi- başkaları için yer olan ve -kendiliğinden kâim cevherlerden ibâret varlıklar gibi- (başkaları için) yer olmayan diye (ikiye) bölünür. Bu da cisimlere etki eden -ki biz onlara rûhlar adını veriyoruz- ve cisimlere etki etmeyip rûhlara etki eden -ki biz bunlara da mücerred akıllar adını veriyoruz- diye (ikiye) ayrılır.

Arazlar gibi bir yerde yer eden varlıklara gelince; bunlar hâdis oldukları gibi, illetleri de hâdistir. Nihâyet bir bakıma hâ-

dis, bir bakıma dâim olan bir ilkeye kadar uzayıp gider. (Bu ilke) devrî harekettir. Söz (ümüz) bu (devrî hareket) konusunda değildir, asıl söz (ümüz) kendi nefisleriyle kâim olup da bir mahalde yer etmeyen esâslar üzerindedir. Bunlar da üçe ayrılırlar: (Birincisi) cisimlerdir. Bu, (kendiliğinden kâim olan ve bir mahalde yer işgâl etmiyen esâsların) en düşük olanıdır. (İkincisi ise) mücerred akıllardır. Bunlar cisimlere fiilî alâka veya onların tabîatına karışarak ilişmezler. Bu ise (kendiliğinden kaim olan ve bir mahalde yer işgâl etmeyen esâsların) en üstün olanıdır. (Üçüncüsü ise) rûhlardır. Bu, ortada yer alır. Çünkü cisimlere bir tür ilişki ile taalluk eder ki bu ilişki etki ve onda fiil (halinde)dir. Şeref bakımından ortada yer alır. Zira o hem akıllardan etkilenir, hem de cisimleri etkiler.

Sonra cisimler on tanedir dokuzu gök (cisimleridir) onuncusu ise kamer feleğinin içbükey uzantısında yer alan maddedir. Dokuz gök (cisimleri) canlıdırlar, onların cirimleri ve rûhları vardır. Zikredeceğimiz gibi onların varlık içerisinde bir de sırası vardır:

Şöyleki; ilk mebde'in varlığından ilk akıl südûr etmiştir. O kendi nefsi ile kâimdir, cisim değildir, cismin içine karışmış ta değildir. O kendi nefsini ve kendi ilkesini bilir. Bunun için biz ona el-Akl'el-Evvel (ilk akıl) adını verdik. Ona ister melek densin, ister akıl densin, ister istenen herhangi bir isim verilsin isimlere itibâr yoktur. (4) Onun (ilk aklın) varlığından üç şey lâzım olur: (Birincisi) akıl, (ikincisi) en uzak feleğin (el-felek'el-aksâ) nefsi -ki, bu dokuzuncu göktür- (üçüncüsü) en uzak feleğin cirmi. Sonra bu ikinci akıldan üçüncü akıl ve yıldızlar feleğinin nefsi ve cirmi lâzım olmuştur. Sonra üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühal feleğinin nefsi ve cirmi lâzım olmuştur. Dördüncü akıldan da beşinci akıl ve müşterî feleğinin cirmi ve nefsi lâzım olmuştur. Bu sıralanma böylece gider, nihâyet kendisinden aklın ve kamer feleğinin nefsinin ve cirminin lâzım olduğu akla kadar uzanır.

Bu son akıl, işte faal akıl (el-akl'el-faal) adı verilen akıldır. Kamer feleğinin uzantısı -ki bu kevn ve fesada (oluş ve bozuluşa generation et corruption) kâbil olan maddenin kendisidir- faal akıldan ve feleklerin tabîatlarından lâzım olmuştur.

Sonra maddeler; yıldızların hareketleri sebebiyle muhtelif karışımlarla karışırlar ve bundan; madenler, bitkiler ve canlılar hâsıl olur. Her akıldan sonsuza kadar bir aklın lâzım gelmesi zorunlu değildir. Çünkü bu akılların türleri muhteliftir, birisi için sâbit olan şey, diğeri için lâzım olmaz.

Bundan ortaya çıkıyor ki; ilk mebde'den sonra, akıllar on

tanedir felekler ise dokuzdur. İlk Mebde'den sonra yer alan bu yüce mebde'lerin toplamı ondokuzdur. Ve yine bundan ortaya çıkıyor ki; ilk akıllardan her aklın altında; bir akıl, felekin nefsi ve cirmi olmak üzere üç şey yer almaktadır. Binaenaleyh her aklın ilkesinde şüphesiz (bu) üçlem (akıl, felekin nefsi ve cirmi) bulunacaktır. İlk ma'lûlde ise çokluk ancak bir yönden düşünülebilir. Şöyleki; o (ilk ma'lûl) kendi ilkesini (mebde) düşünür ve kendi nefsini düşünür. O, zâtı itibariyle vücûdu mümkündür, çünkü varlığının vâcip olması kendisinden değil başkasından dolayıdır. Muhtelif üç anlam işte bunlardır. Üç ma'lûllerden en şerefli olana bu anlamlardan en üstünü olanının nisbet edilmesi gerekir. Dolayısıyla ondan -kendi ilkesini akletmesi nedeniyle- akıl sâdır olur. -kendi nefsini akletmesi nedeniyle de- ondan felekin nefsi sâdır olur Varlığı zâtı ile mümkün olduğundan dolayı da ondan (ilk mebde'den) feleğin cirmi sâdır olur.

O halde şöyle demek gerekir: Mebde'i bir olduğuna göre ilk mâ'lûlde bu üçlem (teslîs) nereden hâsıl olmuştur? Biz deriz ki: İlk Mebde'den ancak bir şey sâdır olmuştur ve bu, kendi nefsini akleden aklın zâtıdır. Mebde'i akletmek buna mebde cihetinden değil zorunlu olarak lâzım olmuştur, o (akıl) zâtı itibariyle vücûdu mümkündür Onun mümkün oluşu ilk Mebde'den dolayı değil, zâtının kendisinden dolayıdır. Biz birden birin sâdır olmasını uzak görmüyoruz Mebde yönünden değil, kendi yönünden ma'lûlün zâtı, bazı zorunlu halleri -izâfî veya gayri izâfî olarak- lâzım kılar. Bu yüzden onda çokluk meydana gelir ve böylece çokluğun varlığının ilkesi olur. Buna göre bileşiğin basit ile buluşması mümkün olur: Çünkü (bileşik ile basîtin) mutlakâ birleşmesi gerekir. Bu da sadece bu yolla mümkün olur. Bu konuda hüküm verilmesi gereken husus budur. İşte onların mezheplerinin açıklanmasındaki sözleri bundan ibarettir.

Deriz ki: Sizin zikrettikleriniz, tahakkümlerden başka bir şey değildir. Gerçekten bu (sözler) karanlık üzerine karanlıktan ibârettir. Eğer bir kişi onu rü'yâda gördüğünü söyleyerek nakletseydi bu sözü onun mizâcının kötülüğüne delil getirilirdi. Hattâ asıl maksadı tahmînlerden ibâret olan bu tür sözler fıkhî konularda zikredilmiş olsaydı bunların lüzumsuzluk olduğu ve çoğunlukla zannlardan başka bir şey ifâde etmediği söylenirdi.

Bu tür sözlere itirâz noktaları sayısızdır, ancak biz sayılı yönlerden itirâz edeceğiz:

Birincisi, biz şöyle deriz: Siz ilk ma'lûlde çokluk ifâde eden anlamlardan birisinin, Onun vücûdunun mümkün olması olduğunu iddiâ ettiniz. Biz diyoruz ki Onun vücûdunun mümkün ol-

ması, varlığının aynı mıdır, ğayrı mıdır? Eğer varlığının aynı ise ondan çokluk meydana gelmez. Eğer varlığının ğayri ise şöyle diyenler siz değil miydiniz? «İlk mebde'de çokluk vardır, çünkü o mevcûddur ve aynı zamanda vücûdu vâciptir.» Vücûdun vâcip olması, vücûdun kendisinin ğayrıdır. Binaenaleyh bu çokluktan dolayı, muhtelif şeylerin ondan sâdır olması câiz olmalıdır. Eğer vücûdun vâcip olmasının anlamı, sadece varlıktır denilirse, deriz ki vücûdun mümkün olmasının anlamı da varlıktan başka bir şey değildir. Eğer siz (filozoflar) derseniz ki; «O (ilk mebde'), mevcûd olduğunu bilebilir, ancak mümkün olduğunu bilemez, çünkü o kendisinin ğayrıdır.» Biz de deriz ki; Vâcip el-Vücûdun kendi varlığını bilmesi mümkündür. Vücûbunu ise ancak bir başka delille bilebilir. Öyleyse onun gayri olmalıdır. Ezcümle varlık; umûmî bir haldir. Vâcip ve mümkün diye (ikiye) ayrılır. Eğer iki bölümden (vacip mümkün) birinin ayırımları (fasılları) umûmun (varlığın) üzerine zâid olursa ikincinin ayrımları da zâid olur çünkü (aralarında) fark yoktur.

Denilirse ki; onun varlık imkânı zâtındandır, varlığı ise ğayrindendir, binaenaleyh kendi zâtından olan şeyle, ğayrinden olan şey nasıl bir olabilir?

Deriz ki: (Peki öyleyse) Vücûdun vâcip olmasının, vücûdun aynı olması nasıl mümkündür? Vücûdun vâcip olduğunu nefyedip vücûdu kabul etmek nasıl olabilir? Her yönden gerçek Bir, nefy ve isbâta (olumluluk ve olumsuzluk) aslâ elverişli olmaz. Çünkü onun için var ve var değil denemez. Keza vücûdu vâciptir ve vücûdu vâcip değildir denemez. Fakat vardır ve vücûdu vâcip değildir demek mümkündür. Tıpkı vardır ama vücûdu mümkün değildir demek mümkün olduğu gibi. Birlik, ancak böylece bilinebilir. Vücud imkânı, mümkün olan vücûdun ğayrıdır diye zikrettikleri doğru ise, bu husûsun Evvel hakkında var sayılması doğru olmaz.

İkinci itirâz: Biz şöyle diyebiliriz. (İlk Mebde'in) kendi mebde'ini akletmesi varlığının ve kendi nefsini akletmesinin aynı mıdır, ğayri midir? Eğer aynı ise, zâtında çokluk yoktur, sadece zâtının ifâdesinde (çokluk) vardır. Eğer ğayri ise, bu takdîrde Evvelin kendisinde çokluk vardır, çünkü o, hem zâtını akleder, hem de zâtının ğayrini akleder. Eğer onlar, «(Evvelin) zâtını akletmesi, zâtının aynıdır, o, ğayrinin mebdei olduğunu akletme den kendi nefsini akletmez, çünkü akıl akledilene uygun düşer, dolayısıyla o, zâtına râcî olur» diye iddiâ ederlerse, biz de deriz ki: Ma'lûlün de kendi zâtını akletmesi, zâtının aynıdır. Çünkü o, kendi cevheriyle akleder, dolayısıyla kendi nefsini akleder. Onun için akıl, âkil (akleden) ve kendisinden akledilen şey birdir. Sonra, eğer kendi zâtını akletmesi zâtının aynı ise, kendi

zâtını bir illetin mâlûlü olarak akletsin, çünkü o böyledir. Akıl, akledilene uygun düşer dolayısıyla hepsi (onun) zâtına râcî olur ve çokluk bulunmaz, eğer bu çokluk ise o (çokluk) Evvelde de mevcûddur. Dolayısıyla ondan birbirinden farklı olan şeyler çıkabilir. Eğer bu tür çoklukla onun vahdâniyeti ortadan kalkıyorsa, biz her yönden vahdâniyet tezini bırakalım.

Şayet «Evvel; ancak zâtını akleder. Onun zâtını akletmesi, zâtının aynıdır, dolayısıyla akl, âkil (akleden) ve ma'kûl (aklolunan) birdir ve o bunun gayrini akletmez» denirse buna iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi, bu mezhep (görüş) çirkin olduğundan dolayı İbn Sînâ ve diğer muhakkikler onu terketmişlerdir. Onların iddiâsına göre, Evvel kendini mebde olarak akleder, çünkü kendisinden sâdır olan şey; mebde olarak sâdır olur. Bütün mevcûdâtı ise her çeşidiyle birlikte cüz'î olarak değil, küllî olarak akleder. Onlar, «ilk Mebde'den bir akıl sâdır olur, kendisinden sâdır olanı o akletmez onun mâ'lûlü akıldır» diyenlerin sözlerini çirkin saymışlardır. İlk Mebde'den akıl, felekin nefsi ve felekin cirmi sâdır olur. Ve O, nefsini, her üç ma'lûlünü, illetini ve mebdeini akleder. Dolayısıyla ma'lûl, illetten şu bakımdan daha üstün olur. İlletten ancak bir şey sâdır olmuştur, halbuki bundan (ma'lûl) üç şey sâdır olmuştur. Evvel ancak kendi nefsini akletmiştir, bu (malûl) ise hem kendi nefsini akletmiş, hem ilk Mebde'in nefsini akletmiş, hem de ma'lûllerin nefsini akletmiştir. Allah Teâlâ hakkındaki sözünün bu dereceye râcî olduğuna kanaat getirenler, O'nu bütün varlıklardan daha aşağıya düşürmüş olurlar Çünkü varlıklar hem kendi nefslerini, hem de gayrini aklederler. Hem kendi nefsini, hem de gayrini akleden (şey); mertebe bakımından Ondan (Allah Teâlâ'dan) daha üstün olur. Çünkü O (Allah) sadece kendi nefsini akleder.

Onların ta'zîm konusunda derine dalmaları son haddine varmış ve netîcede azâmet anlamını ifâde eden her şeyi ortadan kaldıracak noktaya ulaşmıştır. Böylece Allah Teâlâ'nın durumunu, âlemde cereyan eden şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna getirmişlerdir. Onu (Allah Teâlâ'yı) ölüden kendi nefsinin şuûrunda olması ayırd etmektedir. İşte Allah'ın hidâyet yolundan yüz çeviren ve doğru yoldan saparak Allah'ın, **«Ben onları göklerin ve yerin yaratılışına ve kendi nefislerinin yaratılışına şâhit kılmadım»** (*) buyruğunu inkar edenleri Allah Sübhânehû böyle yapar. (Onlar,) Allah hakkında kötü zann besliyerek, akıllarıyla ğururlanan insanların kuvvetlerinin rubûbiyet konularının künhüne (derinliğine) hâkim olaccağına inanmışlardır.

(*) Kehf: 51

Böylece Peygamberler -Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun- ve tâbîlerini -Allah onlardan râzı olsun- taklîde gerek kalmıyacağını zannetmişlerdir. Şüphesiz ki düşündükleri şeylerin özü, kendilerine rüyâda anlatılsa hayrette kalacaklarını itirâf etmek zorunda kalmışlardır. (5)

İkinci cevâb: :«Evvel, ancak kendini akleder» diyenler sade ce çokluğun lüzûmundan kaçınmak için bunu demişlerdir. Eğer bunu (çokluğun luzumunu) demiş olsaydı (kabul etseydi) onun (Evvelin) ğayrını akletmesi; nefsinin akletmesinin ğayridir» demek de lâzım gelirdi. Bu ise, ilk ma'lûl konusunda lâzımdır. Çünkü onun ancak kendi nefsini akletmesi icâbeder. İlk ma'lûl Evvel'i veya onun ğayrini akletmiş olsaydı bu akletme, kendi zâtının ğayri olurdu ve zâtının illetinden başka bir illete muhtâç olurdu. Halbuki onun zâtının illetinden -ki o ilk mebde'dir- başka bir illeti yoktur. Dolayısıyla onun ancak zâtını bilmesi gerekir. Bu bakımdan doğmuş olan çokluk ta ortadan kalkar.

Denilirse ki; o var olduğuna ve zâtını aklettiğine göre, ilk mebde'i de akletmesi lâzım gelir.

Deriz ki; bu, illetli olarak mı yoksa illetsiz olarak mı lâzım gelmiştir? Eğer illetli (olarak lâzım gelmiş) ise, ilk Mebde'den başka bir illet yoktur. Ve o bir olduğu için, ondan ancak birin çıkması tasavvur edilebilir ki bu, ma'lûlün kendisidir. Öyleyse ikincisi ondan nasıl sâdır olmaktadır? Eğer (ilk mebde'in akletmesi) illetsiz olarak lâzım ise Evvelin varlığından illetsiz olarak birçok varlıkların çıkması gerektiği ve bunun çokluğu lâzım kılmadığı kabul edilmelidir. Eğer «Vâcib'el-Vücûd, ancak bir olabilir ve bunun (birin) üstünde olan mümkündür, mümkün ise illete muhtâçtır ve bu bakımdan o akledilemez» denirse bu husûs; ma'lûlün hakkında da lâzımdır. Eğer o (ilk mebde) kendi zâtıyla Vâcib el-Vücûd ise onların, «Vâcib el-Vücûd birdir» sözü bâtıl olur. Eğer mümkün ise onun bir illeti olması gerekir. Dolayısıyla onun illeti olmadığına göre varlığı düşünülemez. Bu husûs vücûdu mümkün olduğu için mâ'lûl bakımından zorunlu değildir. Çünkü vücûd imkânı, her ma'lûl için zarûrîdir. Nasıl illetin ma'lûlü bilici olması, zâtının varlığı bakımından zarûrî değil ise, ma'lûlün illeti bilir olması da, zâtının varlığı için zorunlu değildir. Hattâ ma'lûlü bilmenin lâzım oluşu, illeti bilmenin lâzım oluşundan daha açık ve sarîhtir.

Şu halde Evvel'in mebdei bilmesinden meydana gelen çokluğun muhâl olduğu açıklık kazanmıştır. Çünkü Evvel'in mebdei yoktur ve bu bilgi ma'lûlün zâtının varlığı için zarûrî değildir. Bu da çıkışı olmayan (bir yoldur.)

Üçüncü itirâz: İlk ma'lûlün kendi nefsinin zâtını akletmesi,

zâtının aynı mıdır ğayri midir? Eğer aynı ise bu, muhâldir. Çünkü bilgi, bilinenin ğayridir. Eğer ğayri ise bu husûs ilk mebde konusunda da böyle olmalıdır ve onun için de çokluk gerekir. Onların iddiâ ettikleri gibi sadece üçlem değil dörtlem gerekir. Bu (dörtlem); onun (ilk ma'lûlün) zâtı, nefsini akletmesi, mebdeini akletmesi ve zâtıyla vücûdunun mümkün olmasıdır. Buna vücûdunun ğayriyle vâcip olduğunu da eklemek mümkündür, (bu takdirde) beşlem olma durumu ortaya çıkmaktadır.

Böylece onların ne kadar hevese dalmış oldukları belli oluyor. (6)

Dördüncü itirâz (olarak) biz deriz ki; ilk ma'lûl için üçlem yeterli değildir. Çünkü ilk semânın cirmi -onlara göre- mebde'in zâtı bakımından birlik anlamını gerektirmektedir. Halbuki onda (ilk semâda) üç yönden bileşiklik vardır:

Birincisi: O (ilk semâ) sûret ve heyûlâdan mürekkeptir. Onlara göre, her cisim de böyle (mürekkep)dir, dolayısıyla onların (cisimlerin) her birisi için (sûret ve heyûlânın) bir ilke (mebde) olması gerekir. Çünkü sûret, heyûlâya karşıdır. Yine onların mezhebine göre, (sûret ve heyûlâdan) her birisi diğeri için başlıbaşına (bağımsız) bir illet değildir ki (o illetin) üzerine zâid başka bir illet olmadan birisi, diğerinin vâsıtasıyla (meydana gelmiş) olsun.

İkincisi; el-Cirm el-Aksâ'nın büyüklük bakımından özel bir sınırı vardır. Bunun (el-Cirm el-Aksâ'nın) diğer miktarlar içerisinde yalnız bu miktara tahsis edilmiş olması, kendi zâtının varlığı üzerine zâittir. Çünkü onun (el cirm) el-Aksâ) zâtının olduğundan daha küçük veya daha büyük olması mümkündür. öyleyse onun (el-cirm el-Aksâ) için; «basît anlamın üzerine zâid olan. Fakat aklın varlığı gibi olmayan, varlığını icâbettiren ve bu miktarda olmasını sağlayan bir muhassıs (özel sebep) bulunması gerekir. Çünkü akıl salt varlıktır diğer miktarlar mukâbil bir miktar ile tahsîs edilmez, dolayısıyla ancak akıl basît bir illete muhtâçtır» demek câiz olur.

Denilirse ki, (diğer miktarlara değil de olduğu miktara tahsîs kılınmasının) sebebi şudur: Eğer o (olduğundan) daha büyük olsaydı; küllî nizâmın elde edilmesi konusunda ona gerek duyulmazdı. Eğer olduğundan daha küçük olsaydı, kastedilen nizâm için elverişli olmazdı.

Deriz ki; nizâm cihetinin belirlenmesi nizâmın varlığı için yeterli midir, yoksa var edici bir illeti gerektirir mi? Eğer yeterli ise, siz illetleri vaz etmekten müstağnî oldunuz. Binaenaleyh, bu varlıklardaki nizâmın bulunması bu varlıkları gerektirirmiştir, başka hiçbir illet yoktur diye hükmediniz. Eğer bu, yeterli değil

de bir başka illet gerekiyorsa, aynı şekilde o da miktardan birinin tahsîs edilmesi için kâfî değildir, aksine birleştirici bir illete ihtiyâç duyar.

Üçüncüsü; el-Felek'el-Aksâ (en uzak felek) iki noktaya bölünmüştür bunlar kutup noktalarıdır ve her iki (kutup noktası) da konum bakımından sâbittirler, durumlarını aslâ değiştirmezler. Mıntıkanın diğer bölümlerinin konumu ise değişir, dolayısıyla el-Felek'el-Aksânın bölümleri ya birbirine benzerdir -(benzer ise) niçin sadece bu iki noktanın kutup noktası olmak üzere belirlenmesi lâzım olmuştur- Veya el-Felek el-Aksâ'nın cüz'leri birbirinden ayrıdır; bazısında bulunan özellikler bâzısında bulunmamaktadır. O zaman bu ayrılıkların başlangıcı nedir? el-Felek el-Aksânın cirmi, basît bir tek anlamdan sâdır olmuştur. Basît ise ancak şekil bakımından bâsîti icâbettirir ki bu, kürre biçimidir. Anlam bakımından ise benzeri gerektirir ki bu da; ayırd ettirici özelliklerden uzak kalmadır. İşte bu da çıkışı olmayan bir husûstur (yoldur).

Eğer «belki de mebde'te pek fazla çokluk türü lâzım olmuştur, ancak bu (lâzım oluş) Mebde bakımından değildir. Biz bundan üçünü veya dördünü fark etmişiz, geriye kalanından haberdâr değiliz. Bizim onlara (gözümüzün) ilişmemesi; çokluğun başlangıcının çokluk olduğu ve birden çokluğun sâdır olamayacağı konusunda bizi kuşkuya düşürmez.» denilirse (7)

Deriz ki; Siz buna cevâz verdiğinize göre; şöyle deyiniz «Tüm varlıklar bütün çokluklarına rağmen -ki binlere bâliğ olmaktadır- ilk ma'lûlden sâdır olmuştur. Binaenaleyh sadece el-Felek el-Aksâ'nın kendisine ve cirmine münhasır kalma gereği yoktur. Aksine bütün felekî ve insanî rûhların, tüm yeryüzü ve semavî cisimlerin lâzım olan pek çok türleriyle ilk ma'lûlden sâdır olması câizdir.» Ancak siz bunların (hepsine) muttali olmadığınız için, ilk ma'lûlle yetinmek (durumu) ortaya çıkmıştır.

Sonra, bundan ilk illetle yetinme zorunluluğu da doğar. Çünkü o çokluğu meydana getirdiğinden, kendisine ilk ma'lûlün varlığı-zorunlu olmamakla beraber- illetsiz olarak lâzımdır denil. Fakat varlığının illetsiz olması ve bunun yanısıra kendisinin ilk illette var sayılması câizdir. Ve denilir ki: Çokluk kendisi için lâzım olmuştur, ancak sayısını bilmemektedir. İlk illet olmaksızın çokluğun var oluşu tahayyül edildiğine göre, aynı husûs, ikinci illetle birlikte olmadan da tahayyül edilebilir. Hattâ bizim ilk ve ikinci (illetle beraber) sözümüzün anlamı da kalmaz, çünkü aralarında ne zaman ne de mekân bakımında bir ayrılık vardır. Zaman ve mekân bakımından birbirinden ayrılmayan ve illetsiz olarak var olması câiz olan şeyin ikisinden birisi izâfet ile ona tahsîs edilmez.

Eğer «(ondan sâdır olan) şeyler, o kadar çoğaldı ki, bini aştı. İlk ma'lûlden bu derece çokluğun çıkması uzak görüldüğü için biz vâsıtaları da çoğalttık» denilirse.

Biz de deriz ki; (İlk ma'lûlde çokluğun bu dereceye ulaşması) «uzak görüldü» sözü tahminle (boşluğa) taş atma gibidir ve onun düşünülebilir olduğuna hükmedilmez. Ancak bunun müstahîl olduğu söylenebilir. Biz de «niçin müstahîl oluyor?» deriz. (İlk ma'lûlden sâdır olan şeyler) biri geçtiğine ve illet bakımından değil, ilk ma'lûl bakımından ikinci ve üçüncülerin lâzım olabileceğine inandığımıza göre; dördüncüyü beşinciyi ve böylelikle bininciyi muhâl kılan şey ve bunları birbirinden ayıran maksat nedir? Öyleyse bir miktarı diğer miktardan (ayıracak) hükmü kim verecektir? Biri aştıktan sonra, varılacak bir yer yoktur. Bu da aynı şekilde kesindir (8)

Sonra biz deriz ki; bu, ikinci ma'lûl bakımından da bâtıldır. Zira ondan (ikinci ma'lûl) yıldızların feleği sâdır olmuştur. Bu felekte bilinen ve isimlendirilmiş olan binikiyüz şu kadar yıldız bulunmaktadır. Bu yıldızların büyüklüğü, şekli, rengi, etkisi, nühûseti (kötü tesiri), mutluluğu (sevinci) sağlaması değişiktir. Bir kısmı aslan, boğa ve öküz şeklindedir, bir kısmı ise insan şeklindedir. Bunların süflî âlemde sıcaklık ve soğukluk, mutluluk ve mutsuzluk gibi bir mahalle te'sîrleri farklı olduğu gibi, kendi miktarları da farklıdır. Bunca farklılığa rağmen «hepsi bir türdür» demek mümkün olmaz. Eğer (bunca farklılığa rağmen «hepsi bir türdür» demek) câiz ise; «âlemdeki bütün cisimler, cisim olma bakımından bir tek türdür ve hepsine yeterlidir» demek de câizdir olur. Âlemdeki cisimlerin niteliklerinin, cevherlerinin ve yapılarının farklı oluşu onların türlerinin de farklı olduğuna delâlet eder. Yıldızlar da şüphesiz aynı şekilde farklıdırlar. Her birisi sûreti için bir illete, heyûlâsı için bir illete, ısıtıcı veya soğutucu tabîatına tahsîs için bir illete, mutlu veya mutsuz kılışı tabiâtına tahsîs için bir illete, yerlerinin tahsîsi için bir illete, sonra hepsinin muhtelif hayvan şekillerine tahsîs edilmesi için bir illete muhtaçtırlar. Eğer bu çokluk ikinci ma'lûl için düşünülebilirse ilk ma'lûl için de düşünülebilir. Böylece istiğnâ (gerek duymama) durumu ortaya çıkmış olur.

Beşinci itirâz: Biz diyebiliriz ki; sizin bu fâsit (bozuk) tahakkümlerinizi ve soğuk durumlarınızı kabul edelim, ancak «ilk ma'lûlün vücûdunun mümkün olması; ondan felek-i aksâ'nın cirminin vücûd bulmasını gerektirmiştir. İlk ma'lûlün kendi nefsini akletmesi; ondan feleğin nefsinin varlığını gerektirmiştir. Onun (ilk ma'lûlün) Evveli akletmesi; ondan feleğin aklının varlığını gerektirmiştir» sözünüzden utanmayacak mısınız? Böyle diyen kişi ile ortada bulunmayan bir insanın varlığını tanıdı-

ğını ve onun varlığının mümkün olduğunu, kendi nefsini ve sâni'-ini aklettiğini söyleyen ve varlığının mümkün olmasından felekin var olması gerektiğini bildiren kişi arasında ne fark kalır? Ona denir ki; (bir insanın) vücûdunun mümkün olmasıyla; feleğin vücûdu arasında ne münâsebet vardır? Keza (bir insanın) kendi nefsini ve sâni'ini akleder olmasıyla (bu akledişten) başka iki şeyin lâzım olması arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bunu bir insan söylese ona gülünür. Keza bir başka varlık için de söylense durum aynıdır. Çünkü varlığın mümkün olması bir kaziyyedir, ancak bu (mümkünün zâtı), ister bir insan olsun, ister melek olsun, ister felek olsun mümkünün zâtının değişmesiyle değişmez. Ma'kûller konusunda kılı kırk yardıklarını iddiâ eden akıllıları bir yana bırakalım bu gibi durumlara deliler bile nasıl inanabilirler anlayamıyorum? (9)

Birisi derse ki; onların mezhebini (görüşlerini) iptâl ettiğinize göre, siz ne diyorsunuz? Her bakımdan bir olan şeyden, birbirinden farklı iki şeyin sâdır olacağını mı iddiâ ediyorsunuz? Bu akıllara karşı büyüklenmedir. Yoksa ilk Mebde'de çokluk vardır diyerek tevhîdi terk mi ediyorsunuz? Yoksa âlemde çokluk yoktur diyerek duyuları inkâr mı ediyorsunuz? Yoksa vâsıtalar lâzım oldu diyerek onlar (filozoflar)ın dediklerini kabul zorunda mı kalıyorsunuz?

Deriz ki; biz bu kitâpta derinliğine bir dalışla (o konulara) dalmıyoruz. Maksadımız; sadece onların iddiâlarını sarsmaktır ve işte bu da hâsıl olmuştur. Kaldı ki, birden ikinin çıkmasını kabul etmenin ma'kûllere karşı büyüklenme olduğunu veya mebbde'in ezelî, kadîm sıfatlarla nitelendirilmesinin tevhîdle çelişik olduğunu kim iddiâ edebilir? Bu iki tez de bâtıldır ve bu konuda onlar (filozoflar)ın hiçbir burhânları yoktur. Zira, birden ikinin sâdır olmasının müstahîl oluşu, bir şahsın iki yerde olmasının müstahîl oluşunu bilmek gibi bilinemez. Ezcümle bu; ne zaruri ne de nazarî (mantıkî) bakımdan bilinebilir O halde «ilk mebde alîm (bilici) mürid (irâde sâhibi) kâdir (kudret sâhibi), istediğini yapan ve murâd ettiğine hükmeden birisidir. Muhtelif ve mütecânis şeyleri istediği şekilde ve istediği zaman yaratabilir» demeyi engelleyen ne (mâni) vardır? Bu sözün müstahîl oluşu ne aklî zorunlulukla, ne de nazarî (mantıkî) yolla bilinebilir. Kaldı ki mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler bu (fikri) getirmişlerdir. Binâenaleyh onun kabulü icâbeder. Allah Teâlâ'dan fiilin irâde ile nasıl sâdır olduğunu araştırmak; füzûlî (bir araştırma)dır ve umulmayan (bir şeyi) arzu etmedir. Bu konuda bilgi ve münâsebet aramayı arzu edenlerin görüşünün özü şuna varır: İlk ma'lûl -vücûdu mümkün olduğu için- ondan felek sâdır olmuştur. O kendisini akleder olduğu

için de ondan felekin nefsi sâdır olmuştur. Bu (görüş) bir münâsebet ortaya koyma değil ahmaklıktır.

Şu halde bu konuların ilkelerini, peygamberlerden -Allah'ın salât ve selâmı onların üzerine olsun- alalım. Onlar bunu tasdîk etsinler. Çünkü akıl bunları muhâl saymaz. Keyfiyet, kemiyet ve mâhiyet gibi konuları araştırma bırakılsın. Zira bunlar beşer gücünün kapsıyacağı husûslar değildir. Bunun için şerîat sahibi zât -Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun- da «**Allah'ın yaratıkları (konusu) nda düşününüz, ancak Allah'ın zatı (konusu)nda düşünmeyiniz**» buyurmuştur. (10)

DÖRDÜNCÜ MES'ELE

Onların (Filozofların) âlemin sâni'i (yapıcısı) bulunduğuna dâir delil getirmekten âciz kalmalarının beyânındadır.

Biz deriz ki; insanlar (bu konuda) iki fırkadırlar:

Bir fırka hak ehlidir. (Bunlar) âlemin hâdis olduğunu kabul ederler. Hâdisin kendiliğinden var olmayacağını, (bu yüzden bir Sâni'e (yapıcıya) muhtâç olduğunu zorunlu olarak bildiklerinden, mezhepleri (görüşleri) Sani'in varlığını söylemeyi (ikrârı) kabul etti.

Diğer fırka ise **Dehrî (ler)** dir. Onlar, âlemin (şimdi) olduğu şekilde kadîm olduğunu kabul ettiler. Onun için de bir Sani (yapıcı) tesbît etmediler (kabul etmediler) Her ne kadar delil, bu (inançlarının) bâtıl (olduğuna) delâlet ederse de, onların inançları anlaşılmıştır.

Filozoflara gelince; onlar âlemin kadîm olduğunu kabul ettiler. Bunun yanı sıra ona (âleme) bir Sâni tesbît ettiler. Bu görüş, vaziyyeti itibâriyle çelişiktir. Ve onun iptâline ihtiyâç yoktur.

Denirse ki; «biz âlemin Sâni'î olduğunu söylerken, bu (sözümüzle Sâni'in), ihtiyâr sâhibi bir fâil olduğunu- terziler, örücüler ve (bina) yapıcılarından fâil (iş yapan) sınıflarda müşâhede edildiği gibi- önceden iş yapmazken, sonra iş yapar olduğunu kastetmiyoruz. Yalnız bu (sözümüzle), âlemin bir illeti olduğunu kastediyor ve ona İlk Mebde (ilk prensib) adını veriyoruz. Bu ifâdemiz şu anlamdadır: Onun (İlk Mebde'in) varlığı için bir illete gerek yoktur. Çünkü o, başkalarının varlığı için bir illettir. Biz ona (İlk Mebde'e), Sâni adını veriyorsak bu yoruma göredir.»

Varlığı için bir illete gerek bulunmayan bir mevcûdun (varolanın) tesbîti hemen hemen kesin burhâna dayanır. Biz diyoruz ki; âlem (in içindeki) mevcûdâtın, ya bir illeti vardır veya bir illeti yoktur. Eğer bir illeti var ise, bu illetin de bir başka

illeti var mıdır, yok mudur? Keza o illetin illeti konusundaki söz de böyledir. Bu (ta'lîl=illet gösterme), ya sonsuza kadar sıralanıp gidecektir -ki bu, muhâldir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte bu (son bulan nokta), varlığı için bir illet bulunmayan ilk illettir ki biz ona «İlk Mebde» adını veriyoruz. Âlem kendiliğinden var olsa da, bir illeti bulunmasa da, İlk Mebde'in (varlığı) ortadadır. Çünkü biz, İlk Mebde (tabîri) ile; illeti olmayan bir mevcûttan başkasını kastetmiyoruz. Bu ise, zorunlu olarak sâbittir.

Evet, semâvât'ın (göklerin) İlk Mebde olması câiz değildir. Çünkü o, adettir. Tevhîd (Allah'ın birliği) delili onun (göklerin ilk Mebde) olmasını engeller. (İlk) Mebde'in niteliklerine bakmakla da (göklerin İlk Mebde olmasının) bâtıl olduğu bilinir. Onun (İlk Mebde) bir tek gök veya bir tek cisim veya bir tek güneş veya başka bir (tek) olduğunu söylemek te câiz değildir. Çünkü bu (nlar) bir cisimdir. Cisim ise, sûret (şekil) ve heyûlâ (madde) den mürekkeptir. İlk Mebde'in mürekkep olması câiz değildir. Bu (husûs) ikinci bir nazarla bilinir.

Varlığı için bir illet bulunmayan, zorunlu olarak ve ittifakla -ihtilâf, sadece onun niteliklerindedir -sâbit olan bir mevcûd ile kastedilen şey, bizim İlk Mebde ile kastettiğimiz (şeyin) aynısıdır.

Buna iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi, (denilir ki;) sizin (filozoflar) görüşünüz uyarınca, âlemin cisimlerinin kadîm olması ve aynı şekilde illetinin de bulunmaması icâbeder. «Bu ise, ikinci bir nazarla bilinir,» sözünüz, tevhîd (Allah'ın birliği) ve sıfatların nefyi (kabul edilmemesi) mes'elesinde sizin aleyhinizde iptâl için (kullanılabilir) ki onlar bu mes'eleden sonra gelecektir (açıklanacaktır.)

İkincisi ise, sadece bu mes'eleye hâstır. Denilebilir ki; bu mevcûdâtın bir illeti olduğu, onun illetinin de bir illeti olduğu, onun illetinin de bir illeti olduğu ve böylece (illetler zincirinin) sonsuza kadar (devam edip) gittiği farazî olarak (varsayım) sâbit olmuştur. Sizin «sonsuza kadar illetler tesbît etmek muhâldir.» sözünüz, sizi doğrulamaz. Biz deriz ki; siz bu hükmü, bizzarûre ve vâsıtasız olarak mı, yoksa bir vâsıta ile mi öğrendiniz? (1) Bizzarûre (öğrendiğinizi) iddiâ etmenizin yolu yoktur. (Çünkü), zikrettiğiniz bütün meslekler (metod) ve bakış şekilleri, başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını câiz kılmakla aleyhinizde iptâl edilmiştir. Varlığa, sonu olmayan (illetlerin) idhâli câiz ise bunların bir kısmının, diğerinin illeti olması niçin uzak (kabul ediliyor?) Teselsül, bir yandan ma'lûlu olmayan bir ma'lûle kadar uzanıyor da, diğer yandan illeti olmayan bir illete kadar

niçin uzanmıyor? Nitekim, (âlemin) öncesindeki zamanın bir sonu vardır ve bu gelmiş olan zamandır. Onun öncesi ise yoktur.

Eğer siz, geçmiş hâdislerin şu halde veya bazı hallerde (birlikte) bulunmayacağını, yok olanın (ma'dûm) ise, sonsuzluk veya sonsuz (olmamakla) nitelendirilemiyeceğini iddiâ ediyorsanız, bu; sizi bedenlerden ayrılan beşer rûhlarını (kabul etmeye) ilzâm eder. Çünkü size göre; (bedenlerden ayrılan rûhlar) yok olmazlar. Rûhlar içerisinde, bedenlerden ayrılan ve yok olmayan varlıkların sayıları sonsuzdur. Zira insandan bir nutfe, nutfeden de bir insan doğar. Ve bu, sonsuza kadar devam eder. Sonra ölen her insanın rûhu bâkî kalır. Ancak o (bâkîkalan rûh), her ne kadar cins ve nevi bakımından bir ise de, sayı (bakımından) kendisinden önce, yahut beraber, yahut sonra ölen kişinin rûhunun aynı değildir. Size göre her hâlü kârda sayıları sonsuz olan rûhlar vardır.

Denilirse ki; Rûhların bir kısmının (diğer) bir kısmıyla irtibâtı yoktur. Ne tâbîatı, ne de vadı (durum) düzenli değildir. Biz sadece sonsuz varlıkları muhâl kabul ediyoruz. Eğer onların (rûhların) cisimler gibi durum bakımından bir tertîbi (düzeni) olursa, birbirilerinin üstüne sıralanmış olur. Veya tabîat bakımından bir tertîbi var ise bu, illet ve ma'lûller sırasına göredir. Rûhların ise böyle bir (tertîbi) yoktur.

Deriz ki; Bu vazı (durum) konusundaki hükmün reddi, aksinden daha evlâ değildir. Öyleyse iki kısımdan birini neden muhâl sayıyorsunuz da, diğerini saymıyorsunuz? Bu (hususta) ayırıcı delil nedir? Şöyle diyeni nasıl reddedeceksiniz: Size göre, sonsuz olan bu rûhlar tertîbten hâlî değildir. Çünkü bir kısmının varlığı diğer kısmından öncedir. Geçmiş gecelerin ve gündüzlerin nihâyeti yoktur. Eğer biz, her gün ve gecede bir tek rûhun varolduğunu takdîr edecek olursak, şu anda varlığı meydana gelen rûhlar sonsuzun dışında kalacaktır, ama varlık bakımından tertîbte yerini alacaktır. Yani bir kısmı, diğerinden sonra gelecektir. Netice itibariyle illet konusunda o (illet) ma'lûlden öncedir denilebilir, tıpkı bu (illet) ma'lûlden mekân bakımından değil, zât bakımından üstündür denildiği gibi. Gerçek zaman bakımından bu «öncelik» muhâl olmadığına göre, tabiî ve zâtî bakımdan «önceliğin» de muhâl olmaması icâbeder. Onlara ne oluyor ki, mekân bakımından, cisimlerin bir kısmının sonsuza kadar diğerinin üzerinde olmasına cevâz vermiyorlar da, zaman bakımından varlıklardan bir kısmının sonsuza kadar diğerinden «önce» olmasına cevâz veriyorlar? Bu soğuk ve temelsiz tehakkümden başka bir şey midir?

Denilirse ki; sonsuz illetlerin muhâl oluşuna kesin delil olarak şöyle denilebilir: Tek illetlerden her birisi kendiliğinden

mümkün müdür, yoksa vâcip midir? Eğer vâcip ise, neden başka bir illete ihtiyâç duymaktadır? Eğer mümkün ise, hepsi imkân ile nitelendirilmiş demektir. Her mümkün kendi zâtının üzerinde zâid bir illete muhtâçtır, hepsi de kendi zatının dışında başka bir illete gerek duyar.

Deriz ki; mümkün ve vâcip lafzı müphem (anlaşılmaz) bir lafızdır. Fakat vâcip (lafzı) ile, varlığı için bir illet gerekmeyen şey kastediliyorsa, mümkün (lafzı) ile de, kendi zâtının üstünde (zâid), varlığı için bir illet gereken şey kastediliyorsa, eğer maksat bu ise, biz bu sözlere tekrar dönelim, diyelim ki, kendi zâtının üzerinde bir illeti vardır manasına her tek mümkündür. Bütün (küll) ise kendi zâtının üzerinde ayrı ve kendisinin dışında bir illete ihtiyacı yoktur anlamına mümkün değildir. Eğer mümkün lafzıyla bizim (az önce belirttiğimiz) maksadımızın dışında bir şey kasdediliyorsa bu anlaşılır değildir.

Denilirse ki; (bu ifadeniz) Vâcib'el-Vücud'un (Allah'ın) mümkün el-vücûd (varlıklar) dayanması neticesini doğurur ki bu muhâldir.

Deriz ki, eğer «Vâcip» ve «mümkün» ile bizim zikrettiğimizi kasd ediyorsanız bu istenilenin kendisidir. Ve biz onun muhal olduğunu kabul etmeyiz. Bu şöyle diyenin sözü gibidir: Kadîmin hâdislere dayanması muhâldir. Onlara göre zaman kadîmdir. Fakat teker teker devirler hâdistir ve onların bir öncesi vardır. Ancak (devirlerin) toplamının öncesi yoktur. Böylece öncesi olmıyan şey, öncesi olana dayandırılmış olmaktadır. Öncesinin olması tekler için doğrulanmakta, ancak teklerin mecmuu için doğrulanmamaktadır. Aynı şekilde her tekin illetinin olduğu söylenebilir, ancak (teklerin) toplamlarının illeti olduğu söylenilemez. Tekler için doğrulanan her şeyin toplamlar için de doğrulanması gerektiği söz konusu edilemez. Çünkü her tek için, onun tek (vahid), bazı (kısım), cüz (parça) olduğu doğrulanır da toplam için bunlar doğrulanamaz. Yeryüzünde tayin ettiğimiz her yer güneşle gündüz aydınlanmış gece karanlıkta kalmıştır. Her tek henüz olmadan evvel hâdistir, yani onun bir öncesi vardır, onlara göre toplamın ise öncesi yoktur.

Ortaya çıkıyor ki; öncesi olmıyan hâdislerin -ki bu değişen dört unsurun şekilleridir- varlığına cevaz veren, sonsuz illetlerin inkârı konusunda dayanamamaktadır. Buradanda şu (netice) çıkmaktadır: Bu zorlamadan dolayı onların ilk mebde'in isbatına ulaşma yolları yoktur. Fırkalarının hepsi doğrudan doğruya tahakküme dayanmaktadır.

Denilirse ki, devirler ve unsurların şekilleri bu anda mevcud değildir. Ancak onlardan mevcud olan, fiilen tek bir şekildir.

Mevcud olmayanın sonsuzluk veya sonsuz olmama (niteliğiyle) nitelendirilmesi mümkün olmaz. Ancak hayalî olarak varlığı farzedilirse mümkün olabilir. Hayalî olarak farzedilen şey, her ne kadar farzedilenler birbirinin illeti iseler de uzak karşılanamaz. İnsan bunu hayalinden farzedebilir. Ancak sözümüz varlıklar ve âyân üzerinedir. Zihindeki (hayaller) üzerine değil. Şu halde ancak geriye kalan ölülerin ruhudur. Bazı filozoflara göre rûhlar bedenlere ilişmezden önce ezelî ve tek bir varlık idiler, bedenlerden ayrılınca da (tekrar) birleşirler ve onlar için sonsuzlukla nitelenmek şöyle dursun sayı bile söz konusu olmaz. Diğer (filozof)ler dediler ki; ruh, bedenin mizacına bağlıdır. Ölümün anlamı (ruhun) yok olmasıdır. Cisim olmadan ruhun cevherinin kâim olması ise mümkün değildir. Binaenaleyh ruhların varlığı ancak canlılar için sözkonusudur. Var olan canlılar ise sayılıdırlar. Onlardan sonsuzluk reddedilemez. Yok olanlar ise, ne sonsuzun varlığıyla, ne de yokluğuyla katiyen nitelendirilemezler. Ancak (ayrı) iki varlık (olarak) farzedildiği takdirde vehmen nitelendirilebilir.

(Buna şöyle) cevap verilebilir: Ruhlar konusundaki bu problemleri biz **İbn Sînâ, Fârâbî** ve onlardan muhakkiklere irâd ettik. Onlar ruhun kendiliğinden kâim bir cevher olduğuna hükmettiler ki bu (görüş) Aristalis'in ve evvelki (filozoflardan) onu yorumlayanların seçimidir. Bu tutumdan vazgeçenlere deriz ki; bâki kalan bir şeyin sonradan meydana getirilebilmesi düşünülebilir mi düşünülemez mi? Hayır (düşünülemez) derlerse bu, muhâldir, eğer evet (düşünülebilir) derlerse, deriz ki eğer biz hergün bir şeyin sonradan meydana geldiğini ve bâki olduğunu takdîr edersek bir anda şüphesiz ki sonsuz varlıkların birleştiğini söylemiş oluruz. Devir her ne kadar ortadan kalkmış ise de mevcudun meydana gelmesi o an için bakîdir ve yok olmaz. Bu ise müstahîl değildir. Bu takdirde işkâl (zorlama) belirir. Bakî olan o şeyin; bir insanına bir cinnin, bir şeytanın veya bir meleğin veya istediğiniz herhangi bir varlığın ruhu olması maksud değildir. Onların her mezhebine göre bu lâzımdır. Çünkü onlar sonsuz devirleri tesbit etmişlerdir (2)

BEŞİNCİ MESELE

Onlar (filozoflar)ın Allah'ın bir olduğuna, illeti bulunmayan iki Vâcib'el-Vücûd'u var saymanın câiz olmadığına delil getirmekten âciz olmalarının beyânındadır:

Onların bu konudaki istidlâlleri iki yöntemledir:

Birinci yöntem: Derler ki, (Vâcib'el-Vücûd) iki tane olsaydı o zaman varlığın vâcib oluş şeklini herbirine (ayrı ayrı) söylemek (izâfe etmek) gerekirdi. Kendisine Vâcib'el-Vücûd denilen şeyin varlığının vâcipliği; ya kendiliğinden olacak -ki başkasından olması düşünülemez- veya varlığının vâcipliği bir illetten dolayı olacaktır. Bu takdîrde Vâcib'el-Vücûd'un zâtı mâlûl (illete dayalı) olurdu. Onun vücûdunun vâcib olması için bir illetin (bulunması) icâb etmiş olurdu. Biz Vâcib'el-Vücûd ile; varlığı için hiç bir yönden, hiç bir illetle bağlantısı olmıyan şeyden başkasını kasdetmiyoruz. Onlar (filozoflar şöyle) iddiâ ederler: İnsan türü (nevi) Zeyd ve Amr için ifâde edilir. Zeyd, kendiliğinden insan değildir. Zira kendiliğinden insan olsa idi Amr insan olmazdı. Aksine (Zeyd'in insan olması) bir illete dayalıdır. Bu illet aynı zamanda Amr'ı da insan yapmıştır. Şu halde illeti taşıyan maddenin çok olması ile insanlık ta çoğalmıştır. (İlletin) maddeye ilişmesi ma'lûl olarak insanlığın zâtından dolayı değildir. Vâcib'el-Vücûd'un varlığının vâcip olmasının sübûtu da aynı şekildedir. Eğer (varlığın vâcip oluşu) kendisinden ise, ancak kendisi için (vâcip) olur. Şayet bir illetten dolayı ise bu takdîrde (onun Vâcib'el Vücûd olması) ma'lûl olur. Böylece ortaya çıkıyor ki; Vâcib'el-Vücûd bir tek olmalıdır.

Biz deriz ki: «Sizin Vacib'el-Vücûd'un varlığının vâcip olma türünün ya zâtından veya illetten dolayıdır (diye yaptığınız) taksîm konumu itibariyle hatâlıdır. Çünkü biz varlığın vâcib olması sözünün icmâl (kısa ve öz) olduğunu açıklamıştık. Ancak bununla illetin nefyedilmesi kasdolununca (durum değişir), biz bu ibâreyi kullanarak (şöyle deriz:) illeti olmayan ve biri de diğeri için illet olmayan iki varlığın sâbit olması niçin müstahîl

(imkânsız) olsun? Binaenaleyh, sizin illeti olmayanın, ya zâtından veya bir illetten dolayı illeti olmadığını söyliyerek (yaptığınız) taksîm hatâlıdır. Çünkü illetin nefyedilmesi ve varlığın illetten müstağnî kabul edilmesi böylece illete gerek bulunmaması halinde; «İlleti olmıyanın ya kendiliğinden veya bir illet nedeniyle illeti yoktur» sözünün ne anlamı kalır? Çünkü bizim «illeti yoktur» sözümüz doğrudan selp (olumsuzluk) tur. Doğrudan selbin ise illeti ve sebebi olmaz ve onun için; kendiliğinden veya kendiliğinden olmıyan (diye bir şey sözkonusu) değildir. Varlığın vâcip olması (terimiyle) Vâcib'el-Vücûd'un sâbit bir niteliği bulunduğunu, fakat onun var olmak için illeti bulunmıyan bir varlık olduğunu kasdediyorsanız; bu da kendiliğinden anlaşılmaz (bir ifâdedir). Lafzından varlık için illetin nefyi anlaşılan -ki bu sırf olumsuzluktur- (İfâdeye) «zâtından veya bir illeten dolayıdır» denilemez ki bu taksimin durumuna göre bir maksad bina edilsin. Görülüyor ki bu asılsız bozuk bir burhândır.

Aksine biz şöyle diyoruz: Sizin «O, Vâcib el-Vücûd'dur» sözünüz şu anlamdadır: Onun varlığının (Vücûd) illeti yoktur. İlletsiz olduğu için de (kendisi) illet değildir. İlletsiz oluşu, kendi zâtiyla illetlenmiş olmasından değildir. Bilakis, varlığının illeti yoktur, hiçbir şekilde illeti olmadığı için de (kendisi) illet değildir.

Bu nasıl olur? Bu taksim selbe râci olmaktan öte bazı isbât sıfatlarına girmez. Bir kişi «karalık kendiliğinden mi yoksa bir illetten dolayı mı renktir?» dese; Eğer (karalık) kendiliğinden (bir renk ise) kırmızılığın renk olmaması icâbeder. Bu türün (renkliliğin) ancak karalığın kendisine ait bulunması gerekir Eğer karanlık illete dayalı olarak bir renk ise sen onu renk kılmaktasın. Dolayısıyla renksiz karalığın da düşünülmesi gerekir. Yani illetin onu renk kılmaması gerekir. Çünkü bir illetten dolayı zâta zaid olarak, zat için sâbit olan şey, vücûd bakımından gerçekleşmemiş olsa da hayalî olarak onun yok oluşunu farz edebiliriz. Ancak denir ki bu taksîm konum bakımında hatalıdır. Siyah için; kendiliğinden renktir denemez. Bu söz kendiliğinden başkası için olmasını engeller. Aynı bunun gibi bu mevcûd kendiliğinden mevcûttur. Yani kendiliğinden bir illeti yoktur. denilemez. Bu söz, -ne şekilde olursa olsun- kendiliğinden başkası için olmasını engeller. (1)

İkinci şekil: Onlar (Filozoflar) derler ki: «Eğer biz iki vâcib el-Vücûd (Allah) farzetmiş olsaydık ikisinin ya her yönden birbirine benzer olmaları veya ayrı olmaları gerekirdi. Her yönden birbirine benzer olsalardı o zaman sayı ve ikilik düşünülemezdi.

Çünkü iki siyahlık vardır ve ikisi de ayrı yerde veya bir yerde fakat ayrı vakitlerdedir. Ya da siyahlık ve hareket bir yerde ve aynı vakittedir, bu ikisi kendiliklerinden ayrı oldukları için iki tanedirler. Fakat kendi zâtları ayrı olmazsa, iki siyahlık gibi zaman ve mekân aynı olursa taaddüt düşünülemez. Eğer bir yerde ve aynı vakitte iki karalık var denilirse her şahıs için de «iki şahıstır ama aralarındaki ayrılık belirlenemez» demek câiz olur. Her yönden benzerlik imkânsızlaşır da ayrılık gerekirse ve (ayrılık) zaman ve mekân bakımından değilse geriye sadece zâtî ayrılık kalır.

İki (Vâcib'el-Vücûd) (herhangi) bir şeyde ayrılsa bile (başka) bir şeyde ya müşterek olacaklardır veya müşterek olmıyacaklardır. (Herhangi) bir şeyde müşterek değillerse bu muhâldir. Çünkü bu, hem varlıkta iştirak etmemelerini, hem vücûdun vücûbiyetinde mevzu olarak ortak olmamalarını, hem de her birinin kendiliğinden kâim olmamalarını gerektirir.

Eğer bir şeyde iştirâk, bir şeyde de ihtilâf ederlerse; iştirâk ettikleri şey, ihtilâf ettiklerinin ğayrı olur. Bu takdirde söz bakımından bölünme ve terekküp olur. Halbuki Vâcib el-Vücûd'un terkibi yoktur. Kemmiyet olarak bölümlenemediği gibi, açıklayıcı söz olarak ta bölümlenemez. Zira onun zâtı; açıklayıcı sözün (zâtının) taaddüdüne delâlet (edebileceği) şeylerden terekküb etmez. «Hayvan» ve «nâtık» sözünün insanın mâhiyetinin (üzerine) kâim olduğu şeye delâlet etmesi gibi, (İnsan) muhakkak hayvan ve nâtıktır. Hayvan lafzının insana delâleti, insan lafzının delâletinden ayrıdır. İnsan bölümlerden terekküb eder. Hadde (cevhere dayalı tarîfte) lafızlar yanyana dizilir ve bu bölümlere delâlet eder. İnsan ismi bunların bütününe verilir. Bu ise Vâcib'el-Vücûd için düşünülemez. Kaldı ki bunun dışında ikilik te tasavvur edilemez.

(Buna verilecek) cevap şöyledir: Herhangi bir şeyde ikilik, sadece ayrılık ile tasavvur edilebilir (sözü) doğrudur. Her yönden birbirinin benzeri olan şeylerin ayrılığı tasavvur olunamaz. Ancak sizin, «Bu tür terkîp ilk mebde bakımından muhâldır» sözünüz mahzâ tahakkümdür. Bunun dayandığı delil nedir?

Bu mes'eleyi biz onların vazettiği şekilde canlandıralım. Onların meşhûr sözlerinden birisi şudur: «İlk Mebde kemmiyet bakımından bölünemediği gibi açıklayıcı söz bakımından da bölümlenemez.» Onlara göre Allah'ın birliğinin isbâtı buna dayanır. (2)

Hattâ onlar şöyle iddiâ ettiler: Barî Teâlâ'nın zâtının birliği her yönden isbât edilmedikçe tevhîd tamamlanamaz.

Birliğin isbatı da her yönden çokluğun reddi ile mümkündür. Çokluk ise beş yönden zâtlara sirâyet eder.

Birincisi, fiilen veya vehmen bölünmeyi kabul ile. Bunun için «bir» cisim; mutlak manâda «bir» değildir. O, yok olmayı kabul eden mevcud bir bağlantı ile «bir» dir. Ve o, vehmen kemmiyet bakımından bölümlenebilir ki ilk mebde için (böyle bir şey) muhâldir.

İkincisi, obje akılda kemiyyet yoluyla değil farklı iki anlamda bölümlenebilir Cismin heyûlâ ve sûret (şeklinde ikiye) bölünmesi gibi. Heyûlâ ve sûretin her ikisinden birisinin her ne kadar diğeri olmadan kendiliğinden kâim olacağı düşünülemezse de, hadd (cevhere dayalı tarif) bakımından ve hakikat bakımından ayrı iki objedirler. İkisinin birleşmesinden bir tek şey meydana gelir ki bu da cisimdir. Bu ise Allah Sübhanehû ve Teâlâ için aynı şekilde nefy edilir. Çünkü Bârî Sübhanehû'nün bir cismin sûreti veya bir cismin heyûlâsı veya her ikisinin toplamı olması câiz değildir. İkisinin toplamı olmaması iki sebeptendir: Birincisi, o (cisim) vehmen ve fiilen parçalanma anında kemmiyet olarak bölümlenir. İkincisi, anlam olarak sûret ve heyûlâya bölünür. (Allah) madde olamaz, çünkü madde sûrete muhtaçtır. Vâcib'el-Vücûd (Allah) ise her yönden müstağnî dir. Onun varlığının ondan başka bir şeye bağlanması câiz değildir. Sûret te olamaz. Çünkü o (sûret) maddeye muhtaçtır.

Üçüncüsü sıfatlar (bakımından) çokluktur. İlim, İrâde, kudret takdiri gibi. Bu sıfatların eğer varlığı vâcip ise, varlığının vücûbu zât ile bu sıfatlar arasında müşterek olmalıdır. Bu takdirde birlik ortadan kalkar ve Vâcib'el-Vücûd'un çokluğu icabeder.

Dördüncüsü cins ve faslın birleşmesiyle meydana gelen aklî (zihnî) çokluktur. Gerçekten siyah, siyahtır ve renktir. Siyahlık, akıl bakımından renkten ayrıdır. Renklilik cinstir, siyahlık ise fasıl (ayırım) dır. Siyah da cins ve fasıldan mürekkeptir. Akıl bakımından insanlık; hayvanlıktan ayrıdır. Çünkü insan; hayvan ve nâtıktır. Hayvan cinstir, nâtık ise fasıl (ayırım) dır. Ve insan cins ve fasıldan mürekkeptir. Bu da işte bir tür çokluktur. Onlar (filozoflar) bunun da ilk mebde için reddedilir olduğunu iddiâ ettiler.

Beşincisi bir yönden bir mâhiyetin takdirini ve bu mâhiyet içinde bir varlığın takdirini gerektiren, çokluktur. Çünkü insanın varlıktan önce bir mâhiyeti vardır. Varlık bunun üzerine gelir ve ilâve edilir. Keza, üçgenin de sözgelimi bir mâhiyeti vardır, bu; üç kenarı içeren şekildir. Varlık bu mâhiyetin kendisinden bir cüz değildir, Ona dayanak değildir. Bunun için akıl sâhibinin insanın ve üçgenin mahiyetini kavradığı halde onların âyan (eş-

ya) arasında varlığının olup olmadığını bilmemesi câizdir. Eğer varlık, mâhiyetine dayanak olsaydı, onun mâhiyetinin akılda varlığından önce sâbit olması düşünülemezdi. Öyle ise varlık mâhiyete eklidir. İster -gök gibi- mâhiyet ancak varlıkla beraber olsun ve ondan hiç ayrılmasın, ister önce yokken sonra ârız olsun .-İnsanın Zeyd ve Amr şeklindeki mahiyeti gibi ve arazların sonradan meydana gelen şekileri gibi- hiç fark yoktur.

(Filozoflar) bu çokluğun da aynı şekilde Evvel'den nefy edilmesi (olumsuzlanması) gerektiğini öne sürdüler. Denilir ki, onun (Evvelin) mâhiyeti yoktur varlık ise (mâhiyete) eklidir Hattâ onun (Evvel) için vâcip olan varlık, o'ndan başkaları için mâhiyet gibidir. Öyleyse vâcip olan vücûd mahiyettir, küllî hakikattır ve hakîkî tabîattır. Tıpkı insan, ağaç, gök (lafızlarının) mâhiyet olması gibi. Eğer (Evvel) için mâhiyet tesbît edilirse; vâcibin vücûdu bu mâhiyet için lâzım olur ve ona dayanak olmaz. Lâzım tabi ve malûldur. Dolayısıyla Vâcib olan Vücûd da malûl olur. O (Evvel) vâcib olduğu için bu (malûl olma) onun (bakımından) çelişiktir. Bununla beraber onlar Bârî Teâlâ hakkında diyorlar ki; o (ilke) Mebde, Evvel, Mevcûd, Cevher, Bir (Vâhid), Kadîm, Bâkî Halîm, Âlîm, Âkl, Âkil (akleden), Makûl (alkolunan), Fâil, Hâlik, Mürîd, Kâdîr, Hayy (diri) Âşık, Mâşûk, lezîz (zevk veren), Mütelezziz (zevk alan), Cevâd (cömert) ve mahzâ hayırdır. Onlar bütün bunların bir tek manâyı ifade ettiğini ve (bu manâda) çokluk bulunmadığını iddia ettiler ki bu garip şeylerdendir. Bizim önce onların mezhebini (görüşlerini) anlamak için araştırmamız gerekir. Sonra itiraz için uğraşırız. Zira bir mezhep iyice ve tamamen anlaşılmadan önce itiraz etmek karanlığa (taş) atmak gibidir.

Onların mezhebini anlamaktaki ana esas şudur: Onlar derler ki; ilk Mebde'in zâtı birdir. İsimlerin çokluğu objenin ona izafeti veya onun objeye izafeti, yahut objenin ondan salbi dolayısiyledir. Selb ise selbolunanın zâtında çokluğu gerektirmez. İzâfet te çokluğu icabettirmez.

Şu halde onlar selblerin çokluğunu veya izafetlerin çokluğunu inkâr etmiyorlar, ancak bütün bu konuların selb ve izâfete döndürülmesi konusunda diyorlar ki:

O'na (Vâcib'el-Vücûd = Allah) «Evvel» denilince, bu ondan sonraki varlıklara izafet (bakımından) dır.. «Mebde» denilince, bu ondan başkasının varlığının kendisinden olduğuna, (kendisinin) onların varlığının sebebi olduğuna işârettir. Şu halde bu, O'nun malûllerine izâfetidir. O'na «Mevcûd» dendiğinde bunun manâsı malûmdur. O'na «Cevher» dendiğinde manâsı varlıktır. Konu bakımından hülûlun ondan selbedilmesidir ki bu bir tür

selbtir. O'na «Kadîm» dendiğinde ondan yokluğun önceden selbi demektir. O'na «Bâkî» dendiğinde bunun manâsı; ondan yokluğun sonuna kadar selbi demektir. «Kadîm» ve «Bâkî»nin neticesi şuna varır: O'nun varlığından önce bir yokluk yoktur, sonunda da yokluk O'na ilişemez. O'na **«Vâcib'el-Vücûd»** denilince bunun manâsı şudur: O vardır ve varlığının illeti yoktur. O başkasının illetidir. Şu halde bu (Vâcib'el-Vücûd sıfatı) selb ile izâfetin birleştirilmesi oluyor. Zira onun (varlığının) illeti nefyediliyor ki bu selbdir. Ve o başkası için illet kılınıyor ki bu da izâfettir. O'na «Akl» denilince bunun manâsı şudur: O maddeden uzak bir mevcuttur. Bu niteliklere (sahip bulunan) her mevcûd, akldır. Yani kendi zâtını akleder ve onun şuuruna varır ve kendinden başkasını akleder. Allah'ın zâtının nitelikleri de bunlardır. Yani o maddeden uzaktır, dolayısiyle akıldır. Bu ikisi (akl ve makûl) aynı manâdan ibarettir. O'nun için «Âkil» dendiğinde bunun manâsı şudur: Kendisi akl olan zâtın makûlü de vardır ki bu kendi zâtıdır. O, kendi nefsinin bilincine varır ve kendi nefsini akleder. Bu takdirde O'nun zâtı (âkil) akleden «Makûl» akledilen ve akl olur ki hepsi de birdir. Çünkü o maddeden mücerred bir mâhiyet olması nedeniyle makûldur. Aklın kendisi olan zâtından saklı değildir. Şu anlamda ki O, maddeden mücerred bir mahiyettir ve hiçbir şey ondan saklı olmaz. Kendisini (nefsini) akledince âkil olur. Kendi nefsi, kendisi için akledilmiş olduğuna göre de makûl olur. Akletmesi kendiliğinden (zâtî) olduğuna, kendisinden zâid olmadığına göre de Akl olur. Akıl ve Makûl'ün birleşmesi ihtimali uzak değildir. Çünkü âkil; aklıyla, «akledici olduğunu» akledince akletmiş olur, âkil ve mâkûl bir bakıma bir olur. Ne var ki bizim aklımız, Evvel'in aklından ayrıdır. Evvel'in aklı ebediyyen fiil iledir, bizim aklımız ise bazan kuvve ile bazan fiil iledir. Onun için «Halik Fâil, Bârî» ve diğer fiil sıfatları söylendiğinde bunun manâsı şudur: O'nun varlığı yüce bir varlıktır. Ondan küllün (her şeyin) varlığı lâzım (zorunlu) bir çoşkuyla çıkar. Onun dışındakilerin varlığı O'ndan hâsıldır ve O'nun varlığına tabidir. Tıpkı ışığın güneşe, ısının ateşe bağlı olması gibi. Âlemin ona nisbeti; ışığın güneşe nisbetine benzetilemez. Ancak malûl olması bakımından (benzetilebilir) bunun dışında böyle değildir (benzetilemez). Çünkü güneş kendisinden ışığın, ateş te ısının çıktığının bilincinde değildir. Bu, doğrudan doğruya onların tabiatıdır. Evvel ise kendiliğinden bilendir. Onun zâtı başkasının varlığı için ilkedir. Ondan çıkan şeylerin çıkışı onun tarafından bilinir. O, kendisinden çıkan şeylerden habersiz değildir. O bizden birisi gibi değildir. Bizden birisi bir hasta ile güneş arasında durursa güneşin ısısı onun isteğiyle değil sebep olması nedeniyle (hastadan) uzaklaşır ve o, bilir ki kendisinin kemâli; kendisinden başkasının -yani gölgenin- südûr etmesindedir (Güneş ile kişi arasına) duran

kimse gölgenin vukuunu irade eden (birisi) olsa da ona (Evvele) benzemez. Çünkü gölgeyi yapan gölge sahibinin kendi şahsı ve bedenidir. Gölgenin vukuuna razı olan ve onu bilen ise (gölge yapan şahsın) bedeni değil, nefsidir. Evvel konusunda ise durum böyle değildir. Çünkü onda fâil, bilenin kendisidir ve razı olan da odur. Yani o, yaptığını istemiyerek yapmaz. Çünkü o kendi kemâlinin, kendisinden başkasının südûr etmesinde olduğunu bilmektedir. Hatta gölge yapan cismin kendisinin, gölgenin vukuunu bilenin ve buna razı olanın kendisi olduğunu farzetmek mümkün olsa bile (bu durum) Evvel'e müsavi olmazdı. Çünkü Evvel âlim ve fâildir. İlmi, fiilinin mebde'idir. Çünkü O'nun kendisinin küllün mebdeî oluşunu bilmesi küllün (ondan) südûr etmesinin illetidir. Zira mevcut nizam, makûl nizama bağlıdır. Şu anlamdaki o (mevcud nizam) bununla (makûl nizam) vakidir. Onun fail olması, küllü bilir olmasının üzerinde zaid değildir. Çünkü küllü bilmesi, küllün ondan çıkmasının nedenidir. Küllü bilir olması, kendi zatını bilmesinin üzerinde zaid değildir. Çünkü o küllün mebdei olduğunu bilmediği sürece zâtını bilemez. Şu halde ilk maksadla malûm olan onun zâtıdır. İkinci maksadla onun zâtından malûm olan da küldür, O'nun «Fâil» olmasının anlamı işte budur. O'nun için «Kâdir» denilince belirttiğimiz şekilde fâil olmasından başka bir şey kasdedilmemektedir. Yani onun varlığı bütün ölçülerin kendisinden çıktığı bir varlıktır. Ki bu çıkışla imkân şekilerinin kemâl ve güzellikte en ölçülüsü ile külle düzen ve nizâm verilir. Onun (Evvel) için «Mürîd» denilince sadece ondan südûr eden şey kasdedilir. O, (südûr eden bu şeylerden) habersiz ve onları istemez değildir. Aksine bilir ki, kemâli, küllün kendisinden südûr etmesindedir. Bu anlamda ona razı demek daha uygun olur, razı olana da Mürîd demek câizdir. Şu halde irade ancak kudretin aynı, kudret te ilmin aynı, ilim de zâtın aynından başkası olmaz. Öyleyse küll, zâtın aynına dönüşür. Bunun sebebi şudur: O'nun (Evvelin) objeleri bilmesi objelerden alınmış değildir. Aksi takdirde kendisi sıfat ve kemâl bakımından başkasından faydalanmış olurdu ki bu, Vâcib'el-Vücûd hakkında muhâldır. Bizim bilgimize gelince bu iki kısımdır: Birincisi objenin şeklinden hâsıl olan bilgidir. Gökyüzünün ve yeryüzünün şeklini bilmemiz gibi. İkincisi, şeklini görmediğimiz ancak, kendimizde sûretini tasarladığımız sonra meydana getrdiğimiz, bizim icad ettiğimiz bilgidir. Bu takdirde şeklin varlığı bilgiden faydalanılarak elde edilmiş olur, bilgi varlıktan değil. Evvel'in bilgisi ikinci türdendir. Çünkü onun zâtında nizâmın temessül etmesi, zâtından nizâmın doğmasının sebebidir. Evet, sadece bir desenin veya yazının şeklinin bizim nefsimizde hazır olması onun meydana gelmesi için kâfi gelseydi, bizim için de aynı bilgi aynı kudret ve aynı irade (mümkün) olurdu. Ancak bizim eksikliğimizden dolayı tasavvurumuz, sûre

ti meydana getirmeye yetmiyor. Aksine bunun yanısıra bizim isteğe dayalı bir güçten kaynaklanan ve yenilenen bir iradeye ihtiyacımız vardır ki bu ikisiyle birlikte organizmadaki kas ve sınirleri harekete geçiren güç te hareket edebilsin. Kasların ve sinirlerin hareketiyle birlikte el veya diğer uzuvlar da hareket eder. Bunların hareketiyle birlikte de kalem veya diğer dış araçlar hareket eder. Kalemin hareketiyle mürekkep veya benzeri diğer maddeler hareket eder ve sonra nefsimizde (zihin) tasarlanan şekil meydana gelir. Bunun için bu şekillerin nefsimizde bizzat var olması kudret ve irâde olamamaktadır. Bizdeki kudret, kası harekete geçiren prensipte (mebde)dir. (Nefsimizdeki) bu şekil, kası harekete geçiren muharrik tarafından harekete gçirilmiştir ki kudretin başlangıcı odur. Bu husus Vâcib'el-Vücûd için böyle değildir. Çünkü o, güçleri çevreye dağıtan cisimlerden mürekkep değildir. Onda Kudret, İrâde, İlim ve Zât hepsi birdir.

O'nun (Vâcib'el-Vücûd) için Hayy (diri) denilince, bunun la; sadece şu kasdedilir: O, öyle bilgi ile bilmektedir ki kendi fiili adı verilen varlık bu (bilgi) den sâdır olmaktadır. Zira Hayy idrâk sahibi ve faaldır. Bununla kasdedilen -yukarda zikrettiğimiz şekilde- fiillere izafet ile birlikte zâtıdır, yoksa bizim diriliğimiz gibi (bir dirilik)) değildir. Çünkü bu (dirilik) farklı iki kuvvetle tamamlanır ki bu ikisinden fiil ve idrâk ortaya çıkar. Keza O'nun hayatı zâtının aynıdır. O'nun (Evvel) için «Cevâd=Cömert» denilince bununla, küllün ondan kendisine râci bir maksad bulunmaksızın meydana gelmesi kasdedilmektedir. Cömertlik iki şeyle tamamlanır. Birincisi lütfedilen şeyde kendisine lütfedilen (kimseye) bir fayda olmalıdır. Zira birisine gereği olmıyan bir şeyi hîbe eden kimseye cömert sıfatı verilmez. İkincisi cömerdin cömertlik yapmaya ihtiyacı olmamalıdır. Zira (bu takdirde) onun cömertliğe yönelişi kendi ihtiyacından dolayı olur. Binaenaleyh övülmek için, anılmak için veya bir kınanmadan kurtulmak için cömertlik yapan kimse cömert değil müstâizdir. (karşılık gözetendir) Gerçek cömertlik Allah Teâlâ ve Sübhanehû'ya aittir Zira o cömertlikle; kötülenmeden kurtulmayı ve övülmeden faydalanarak kemâle ermeyi kasdetmemektedir. Şu halde cömertlik, fiile izafetle birlikte onun varlığını bildiren ve karşılığı (maksadı) ondan selbeden bir isim olmaktadır. Dolayısıyla (Evvel'in) zâtında çokluğa vesîle olmamaktadır. Onun (Evvel) için mahzâ hayır denilince bununla, varlığının her türlü noksanlıktan uzak ve yokluk imkânından berî olduğu kasdedilebilir. Çünkü şerrin zâtı yoktur. Ya da cevherinin olmayışına veya cevher halinin elverişli olmayışına râcidir. Aksi takdirde varlık -varlık olması bakımından- hayrın kendisidir. O takdirde bu isim O'ndan (Evvel) eksiklik ve şer imkânını selb bakımından-

dır. Yahutta objenin nizamına sebep olması dolayısıyla ona hayır denir. Evvel her şeyin nizamının başlangıcıdır. O hayrın kendisidir. Şu halde isim bir tür izâfetle birlikte varlığa delil olmaktadır. O'na (Evvel) «**Vâcib'el-Vücûd**» denilince bunun manâsı bu (anlamda) bir varlıktır. Başta (evvel) ve sonda (âhir) varlığı için illeti selbederek (reddederek), yokluğu için illeti muhâl saymaktır. Onun (Evvel) için «Âşık ve maşûk leziz ve mütelezziz» denilince bundan maksad şudur: Her güzellik parlaklık ve kemâl, kemâl sahibi için sevimli ve âşık (olunabilir bir özellik) tir. Lezzetin anlamı uygun olan kemâlin kavranmasından başka bir şey değildir. Malûmâtı kuşatıcı olunca, bilgileri kuşatmada nefsinin kemâlini, şeklinin cemâlini (güzelliğini) gücünün mükemmelliğini, organlarının kuvvetini, ezcümle, kendisi için mümkün olan (bütün) mükemmelliği bulunduğunu idrâk eden kişi -eğer bunun bir insan için düşünülmesi mümkün olsaydı- (o kişi) kendi kemâlinin sevincisi (muhibbi) olur ve ondan zevk duyardı. Ancak onun zevki, eksiklik ve yokluk takdîri ile ortadan kalkabilir. Çünkü sevinç,zeval bulan veya zevalinden korkulan şeylerle tamamlanmaz. En mükemmel parlaklık, en bütün güzellik Evvel'indir. Çünkü edilmiştir. Yok olma ve eksilme imkânından emîn olarak bu kemâli müdriktir. Kendisi için hâsıl olan (elde etmiş olduğu) bu kemâl, her kemâlin üzerindedir. Onun bu kemâle karşı sevgisi ve aşkı her sevginin fevkindedir. Onun bundan duyduğu zevk her zevkin üstündedir. zevklerimizin katiyyen ona (o zevke) nisbeti yoktur. Hatta bu zevk, sevinç ve güzellik kelimeleriyle ifade edilmekten çok üstündür. Ne var ki bizim (dilimizde) o duyguları ifade edecek ibâreler yoktur. Bunun için (kavramları) istiare ile (kullanırken) uzaklaştırma zorunluluğu (ortaya çıkıyor.) Nitekim biz mürîd, muhtâr ve fâil (terimlerin de) kendi lafızlarımızdan istiâre ediyoruz ve kesin olarak, onun İrâdesinin bizim irâdemizden, onun ilminin ve kudretinin bizim ilim ve kudretimizden uzak olduğunu (belirtiyoruz). Lezzet terimini çirkin görüp başka bir terimi kullanmakta uzaklaştırma yoktur.

Kasdolunan şudur: Onun hali meleklerin halinden çok üstündür. gıpta edilmeye daha layıktır. Meleklerin hali de bizim halimizden çok üstündür. Eğer sadece karın (mide) ve cinsî arzulardan (müteşekkil) bir zevk olsaydı eşeklerin ve domuzların hali meleklerin halinden daha üstün olurdu. Ancak maddeden mücerred olan melekler için, zevâlinden korkulmayan cemâl ve kemâlin bilincinden duyulan zevk vardır. Evvel için olan (zevk) meleklerin zevkinin çok üstündedir. Çünkü meleklerin varlığı -ki bunlar mücerred akıllardır- zâtı bakımından mümkün bir varlıktır ve varlığı başkası ile vâcibtir. Adem (yokluk)

imkânı bir tür kötülük (şer) ve eksikliktir. Evvelden başka mutlak manâda her türlü kötülükten (şer) uzak hiçbir şey yoktur. Evvel ise mahzâ hayırdır. Parlaklık ve en mükemmel güzellik O'nundur. Ayrıca İster ondan başkası ona âşık olsun, ister olmasın o âşık olunandır. İster başkası onu akletsin ister etmesin o akleden ve akledilendir. Bütün bu anlamlar, onun zâtına, zâtını idrâke ve kendisini akletmesine racidir. Kendisini akletmesi zâtının aynıdır çünkü o mücerred akıldır. Dolayısıyla hepsi bir manâya dönüşmektedir. İşte onların mezheplerini (görüşlerini) anlatma yolu budur.

Bu hususlar (bölüm bölümdür) İnanılması câiz olanları biz onların esasına göre(kendi ifadelerine dayanarak) sahih olmıyacağını açıklıyacağız. İnanılması sahih olmıyana gelince bunlrın da fâsid olduğunu belirteceğiz.

Şimdi çokluğun kısımları konusundaki beş basamağa (mertebeye) dönelim: Onların (çokluğu) reddetme iddialarını ele alalım, delil getirmekten âciz olduklarını açıklıyalım ve her bir meseleyi kendi seyri içerisinde canlandıralım. (3)

ALTINCI MES'ELE

(Allah'ın sıfatlarına dâirdir)

Mu'tezile'nin ittifak ettiği gibi, filozoflar da ittifak ettiler ki; ilk mebde için ilim, kudret ve irâde (sıfatlarının) isbâtı müstahîl (imkânsız)dır. Onlar bu isimlerin şer'an (dinî literatürde) vârid olduğunu ve lügat (filolojik) olarak ıtlâkının (söylenmesinin) câiz olduğunu, ancak hepsinin yukarıdaki gibi tek bir zâta râci olduğunu ifade ederler. Fakat (onlara göre) bizim için bilgimizin ve kudretimizin bizim zâtımızdan zâid sıfatlar olması câiz olduğu gibi, O'nun (ilk mebde) zâtına zâid sıfatların tesbîti câiz olmaz. Onlar (filozoflar) bunun zâtından ayrı sıfatları kabulün kesreti (çokluğu) gerektireceğini iddiâ ederler. Çünkü bu sıfatlar bizim üzerimize iliştirilecek olursa yenilendiklerinden biz bunların zâtın üzerine zâid olduğunu biliriz. Şayet gecikmesiz bizim varlığımızla bitişik olarak takdîr olunsalar bile bu, bitişik olarak zâtın üzerine zâid olma halinin dışına çıkamaz. İki şeyden biri diğerinin üzerine (sonradan) gelirse ve bunun o, onun da bu olmadığı bilinirse, bitişik te olsalar iki ayrı şey olduğu düşünülür. Öyleyse bu sıfatların Evvel'in zâtına bitişik sıfatlar olması, onları zâttan başka şeyler olmaktan çıkarmaz. Bu ise Vâcib el-Vücûd'da çokluğu icab ettirir ki bu, muhâldir. Bu nedenle onlar sıfatların nefyi konusunda icma etmişlerdir. (1)

*
**

Onlara denir ki: Bu bakımdan (yukarda açıklandığı şekilde) çokluğun müstahîl olmasını nasıl öğrendiniz? Halbuki siz, Mutezile'nin dışında bütün müslümanlara muhalefet ediyorsunuz, bu konuda burhanınız nedir? Tavsîf edilen zât bir olmakla beraber «Vâcib'el -Vücûd (Allah) hakkında, çokluk muhâldir,» diyenin sözü, sıfatların çokluğunun muhâl olması (şekline) dönüşür. Bu ise münakaşalıdır. Bunun muhâl olduğu zorunlu olarak malûm değildir. Dolayısıyla burhânı gerektirir.

(Filozofların bu noktada) iki meslekleri vardır:

Birincisi, derler ki. «Bu konuda burhân şudur, sıfat ile mevsûf (nitelenen) den her birisi bu o, o da bu değilse; ya her biri var olması yönünden diğerinden müstağnî olacaktır veya biri diğerine muhtaç olacaktır, yahut ta biri diğerinden müstağnî olacak ve diğeri ona muhtaç kalacaktır. Şayet herbirinin müstağnî olduğu farzedilirse her ikisinin de vücûdu vâcip olacaktır. Bu ise mutlak manâda ikileme (düalizm) dir ki bu muhâldir.

Veya ikisinden her birisi diğerine muhtaç olacaktır, o zaman ikisinden birisinin vücûdu vâcip olmaz. Çünkü Vâcib'el Vücûd'un manâsı kendi zâtıyla kaim olmaktır ve bu (kendi zâtıyla kâim olan) her bakımdan kendisinden başkasına muhtaç olmaz. Kendisinden başkasına muhtaç olursa o «başkası» kendisinin illeti olur ve bu başkası» ortadan kaldırılınca varlığı imkânsızlaşır, dolayısıyla varlığı kendinden değil başkasından olur.

Eğer (sıfat ile mevsûftan) birisi diğerine muhtaç fakat diğeri (ona) muhtaç değildir denilirse bu takdirde muhtaç olan malûldur. Vücûdu vâcip olan ise öbürüdür. (Muhtaç olan) malûl olunca bir sebebe gerek duyar bu ise vâcib'el-vücûd'un zâtının bir sebebe bağlantı kurmasına vesîle olur.

Buna itirâz için şöyle denir: (Saydığınız bu üç) kısımdan seçilebilecek olanı sonuncusudur. Ancak birinci kısmı -ki bu mutlak ikileme idi- iptal edişinizin, bir burhana dayanmadığını bundan önceki meselede belirtmiştik. Bu iptal ancak bu ve daha sonraki meselede çokluğun nefyine dayanılarak tamamlanabilir. Halbuki o, bu meselenin fer'î dir, dolayısıyla bu mesele onun üzerine nasıl binâ edilebilir?

Ancak (bu üçünden) seçilebilecek söz şöyle söylemektir: Zât, kâim olmak bakımından sıfatlara muhtaç değildir. Tıpkı bizim için olduğu gibi, sıfatlar ise mevsûfa muhtaçtır.

Öyleyse geriye şu sözleri kalıyor: «Başkasına muhtaç olan şey Vâcib'el-Vücûd olamaz.»

Onlara denilir ki: Eğer siz Vâcib'el-Vücûd (tabiri) ile; kendisi için fâil illet olmıyan (şeyi) kasdetmiş iseniz, neden böyle diyorsunuz. Ve niçin (Vâcib'el-Vücud'un) zâtı kadîm olduğu ve fâili bulunmadığı gibi, sıfatı da onunla beraber kadîmdir ve (sıfatının da) fâili yoktur demeyi müstahîl (imkânsız) sayıyorsunuz? Eğer siz Vâcib'el-Vücud (deyimi) ile onun kabiliyet (öncelik) bakımından bir illeti olamıyacağını kasdediyorsanız, bu yoruma göre o, Vâcib'el-Vücûd olamaz. Fakat buna rağmen ka-

dîm olup onun fâili yoktur. Bunu muhal saydıran (sebep) nedir?

Denilirse ki; mutlak Vâcib'el-Vücûd fâil ve kâbil illeti olmayandır. Onun kâbil illeti olduğu kabul edilirse malûl olduğu da kabul edilmiş sayılır.

Deriz ki: Kâbil olan zâta «kâbil illet» adı verilmesi sizin istitâlâhınızdandır ve sizin istilâhınıza göre; Vâcib'el-Vücûd'un sübûtuna delâlet eden bir delil yoktur. Sadece onun illet ve malûllerinin teselsülünü (uzamasını) kesen bir cephesinin isbâtına delâlet eden delil vardır ve bu (delâlet) bu kadardan öteye gitmemiştir. Teselsülün kesilmesi; kadîm sıfatları olan, fâil sıfatları olmayan bir tek (vâhid) ile mümkündür. O zâtından fâil değildir, ancak sıfatları zâtında tekarrür etmiştir. Öyleyse Vâcib'el-Vücûd lafzı bırakılmalıdır. Çünkü bu noktada iltibas mümkündür. Zira burhan ancak teselsülün kat'ine delil olmuştur. Bunun dışındaki bir şeye katiyen delâlet etmez. Bunun dışındaki (ne delâlet) iddiaları ise tahakkümdür.

Denilirse ki; fâil illet hususunda teselsülü kesmek gerektiği gibi kâbil illet konusunda da teselsülü kesmek gerekir. Çünkü her var kâim olacak bir mahalle muhtaç olsa ve o mahal de başka bir mahalle muhtaç olsa teselsül lâzım gelir. Tıpkı her varın bir illete, illetin de aynı şekilde bir başka illete muhtaç olması gibi.

Deriz ki; doğru söylersiniz. Şüphesiz ki biz de aynı şekilde bu teselsülü kestik ve dedik ki; sıfat (evvelin) zâtındadır ve O'nun zâtı başkasıyla kâim değildir. Nitekim bizim ilmimiz zâtımızdadır. zâtımız da ilmimizin mahallidir ve zâtımız (kendisi bir) mahal durumunda değildir. Aynı şekilde sıfatın da zât ile birlikte kâim illet olarak teselsülü kopmuş sayılır. Çünkü zâtın fâili bulunmadığı gibi onun da fâili yoktur. Zât; bu sıfatla kendisinin ve sıfatının illeti olmadan mevcuttur. Kâbil illete gelince, onun teselsülü ancak zât üzerinde inkitaa uğrar. İlletin ortadan kalkmasıyla mahallin de ortadan kalkması nereden icab etmektedir? Burhan; ancak teselsülün kat'ını mecbur kılmaktadır. Teselsülün kat'ınâ imkân veren her yol, Vâcib'el-Vücûd'un varlığına sevkeden burhanın kaziyesine uygundur.

Şayet, Vâcib'el-Vücûd (lafzı) ile fâil illeti olmayan mevcuddan başka bir şey kasdedilmişse ve onunla teselsül inkıtaa uğruyorsa biz bunun vâcip olduğunu asla kabul etmeyiz. Akıl, varlığına illet bulunmıyan kadîm bir mevcudun kabulü için ne kadar genişlerse, hem zâtına, hem de sıfatlarının varlığına illet

bulunmıyan kadîm bir mevsûfun kabulü için de aynı şekilde genişler.

İkinci meslek şu sözleridir: Bizdeki ilim ve kudret (nitelikleri) bizim zâtımızın mâhiyetine dâhil değil, aksine bize arızî olarak ilişmişlerdir. Bu sıfatlar Evvel için de tesbit edilince; aynı şekilde onun da zâtına dâhil olmaz, her ne kadar sürekli onunla beraber olsa da ona eklenerek ârız olmuş olur. Nice ârız vardır ki, ârız olduğu şeyden ayrılmaz veya (ona) lâzım olur ve buna rağmen zâtın dayanağı (şeklinde) olmaz. Ârız olunca da zâta tabi olur, zâtta onun sebebi olur ve böylece o malûl olur. Bu takdirde (onun) vücûdu nasıl vâcip olur? Bu değişik bir ifadeyle Evvel'in aynıdır.

Deriz ki; (sıfatın) zâta tabi ve zâtın ona sebep olmasıyla, zâtın onun fâil illeti, onun da zâtın mef'ûlü olduğunu kasdediyorsanız (durum) böyle değildir. Çünkü bu (görüş) bizim bilgimizin zâtımıza izâfeti (hususunda bile bunu zorunlu kılmaz. Zira bizim zâtımız, bilgimizin fâil illeti değildir.

Şayet bununla zâtın mahal olduğunu ve sıfatın da mahalden ayrı kendiliğinden kâim olmadığını kasdediyorsanız bu kabuldür. Bu, neden mümteni (imkânsız) olsun? Bunu tabi, ârız veya malûl ile ya da ifadecinin istediği herhangi bir tabîr ile ifade etmek manâyı değiştirmez. (Kasdedilen) manâ, sıfatların mevsûflarla kâim olması gibi O'nun (Evvelin) zât ile kâim olmasından başkası değil ise. (Evvel'in) zâtıyla kâim olup bunun yanısıra kadîm olması ve fâili bulunmaması neden müstahîl olsun?

Onların (filozofların) bütün delilleri; mümkün, câiz, tâbi, lâzım ve malûl gibi adlar takarak ifadeyi kötüleştirip saptırmaktan ibarettir. Bu ise hoş karşılanmayacak bir şeydir.

Denir ki; bu (ifadeyle); onun fâili bulunduğu kasdediliyorsa (mesele) böyle değildir. Eğer fâili bulunmadığı, sadece onun kâim olduğu mahallin bulunduğu kasdediliyorsa, hangi ibâre istenirse kullanılsın, hiçbir istihâle sözkonusu değildir.

Bir başka bakımdan da ibâreyi çirkinleştirmeye çalışıyorlar ve «bu (ifade), Evvel'in sıfatlara muhtaç olmasına vesîle oluyor, O'nun mutlak manâda müstağnî olmadığını ortaya koyuyor. Çünkü mutlak manâda müstağnî, kendi zâtından başkasına muhtaç olmayandır.» diyorlar.

Bu söz de ifâde olarak, son derece rekâketle doludur. Çünkü kemâl sıfatı, kâmilin zâtından ayrılamaz ki onun için, «başkasına muhtaçtır» denebilsin. Zira o halen ilim, kudret ve hayat (sıfatları) ile kâmil ise ve kâmil olmaya devam ediyorsa ve (önceden) kâmil idi ise nasıl muhtaç olacaktır? Veya kemâli iltizâm

etmenin, ihtiyaçla ifadelendirilmesi nasıl câiz olur? Bu şöyle diyenin sözüne benzer: «Kâmil, kemâle muhtaç olmayandır. Kendi zâtı için kemâl sıfatının varlığına muhtâç olan eksiktir.» Bunun için denilir ki: Kâmil olmasının anlamı; kemâlin zâtında var olması demektir. Aynı şekilde zengin olmasının anlamı; kendi zâtında ihtiyacı reddeden sıfatların mevcûd bulunmasıdır. Siz bu tür lafzî tahayyüllerle ülûhiyetin kemâle erdiği, kemâl sıfatını nasıl inkâr ediyorsunuz?

«Öyleyse siz, bir zât ve sıfat tesbît ettiniz ve sıfatın zâta hülûlünü belirttiniz bu, ise, terkiptir ve her terkip bir terkip edene muhtaçtır. Bunun için Evvel'in cisim olması câiz olmaz. Çünkü cisim mürekkeptir.» denilirse,

Deriz ki; her terkip bir terkip edene muhtaçtır sözü, her mevcûd bir icâd edene muhtaçtır sözü gibidir. Ona denir ki: Evvel Mevcûd'dur, Kadîm'dir, onun illeti ve icâd edicisi yoktur. Aynı şekilde denilir ki o mevsûftur. Kadîmdir zâtının ve sıfatının illeti yoktur. sıfatının zatıyla kâim olmasının bir nedeni de yoktur. Hepsi de illetsiz kadîmdir, cismin Evvel'in kendisi olmasının câiz olmayışı onun hâdislerden hâlî olmaması nedeniyle hâdis olmasındandır. Cisminin hâdis olduğu tesbît edilemiyen (zâtın) ilk illetinin cisim olmasının cevâzı gerekir. Nitekim biraz sonra biz sizi buna zorlayacağız.

Bu meselede onların bütün meslekleri tahayyülâttan başka bir şey değildir.



Sonra onlar, zâtın kendisine iliştirdikleri şeylerin hepsini redde muktedir olamıyorlar. Onlar zâtın âlim olmasını kabul ediyorlar. Bu ise onları (ilmi) mücerred varlığın üzerine zâid kılmaya zorluyor. Kendilerine denilir ki; Siz Evvel'in kendi zâtından başkasının bildiğini kabul ediyor musunuz? İçlerinden bir kısmı bunu kabul eder, bir kısmı da, «zâtından başkasını bilmez» der. Birincisi **İbn Sînâ**'nın tercih ettiği (meslektir). O (İbn Sinâ) Evvelin tüm eşyayı zaman içerisine girmeyen küllî bir türden bildiğini öne sürdü. (İbn Sînâ'ya göre,) O, (Evvel) kendisini ihata etmenin bilenin zâtında değişikliği gerektirdiği cüz'ileri bilmez.

Deriz ki, Evvelin bütün türleri ve sonsuz cinslerin varlığını bilmesi; kendi nefsini bilmesinin aynı mıdır, ğayrı mıdır? Derseniz ki «bu, onun ğayrıdır,» çokluğu tesbît etmiş ve kaideyi bozmuş olursunuz. «Aynıdır» derseniz insanın ğayrını bilmesinin kendini ve zâtını bilmesinin aynı olduğunu iddia edenden

ayırd edilemezsiniz. Böyle diyen kişinin ise aklının eksikliğine (hükmolunur). Denilir ki; bir tek şeyin haddi (tarîfi), onun vehmen birlikte hem olumlu, hem olumsuz olmasını müstahîl (imkânsız) saymaktır. Öyleyse bir tek şeyi bilmek; bir tek şey olması nedeniyle onun bir tek hal içerisinde var ve yok olarak vehmedilmesini müstahîl kılar. İnsanın kendi nefsini bilip başkasını bilmemesini kabul etmek vehmen müstahîl olmadığına göre; (şöyle) denilebilir: O'nun (Evvelin) başkasını bilmesi kendisini bilmesinden ayrıdır. Zira «o (bilmesi); o (Evvel) olsaydı» o'nun (bilmesinin) nefyi «o» (Evvelin) nun nefyi olurdu ve isbâtı da «o» nun isbâtı olurdu. Çünkü Zeyd'in hem var hem de yok olması müstahîldir, yani ikisinin de (varlık ve yokluk) aynı halde olması imkânsızdır. Buna karşılık başkasını bilmekle kendini bilmenin birlikte olması müstahîl değildir. Evvel'in, başkasıyla birlikte zâtını bilmesi de aynıdır. Çünkü birinin bulunup diğerinin bulunmamasını vehmetmek mümkündür. Öyleyse ikisi (ayrı) şeylerdir. Ama zâtının varlığı olmadan varolmasını düşünmek imkânsızdır. Eğer kül böyle olsaydı bu tevehhüm muhâl olurdu. Filozoflardan Evvel'in zâtından başkasını bildiğini kabul edenler; şüphesiz ki çokluğu tesbît etmiş sayılırlar. (2)

Denilirse ki; o, kendinden başkasını ilk kasıdla bilmez. Ancak küllün mebdei olarak zâtını bilir. Bu ise İkinci kasıdla küllün bilgisini gerektirir. Çünkü zâtını bilmesi ancak bir ilke (mebde) olarak mümkün olur ki bu, zâtının hakikatıdır. Zâtını ise, başkasının ilkesi olarak bilmesi mümkün değildir. Aksi takdirde başkası da tazammun ve lüzum yoluyla onun bilgisi dahiline girer. Zâtının lâzımları bulunması uzaksanamaz. Bu ise zâtın mâhiyetinde çokluğu icabettirmez, aksine zâtın kendisinde çokluğun bulunmasını önler.

(Buna) cevap birkaç yönlüdür:

Birincisi, sizin «Evvel zâtını mebde olarak bilir» sözünüz tahakkümdür. Çünkü (Evvelin) sadece zâtının varlığını bilmesi gerekir. Mebde olomasını bilmesi ise varlığın bilgisinin üzerinde (zâid) dir. Çünkü mebde oluş zâta muzâf (ekli) dir. O'nun zâtını bilip te izâfetini bilmemesi câizdir. Mebde oluşu izâfet olmasaydı zâtı çokluk kazanırdı ve onun hem varlığı hem de mebde oloması söz konusu olurdu ki bu ikisi ayrı şeylerdir. Nasıl ki insanın zâtını bilmesi ve zâtının malûl olmasını bilmemesi câiz ise -çünkü onun malûl oluşu illetine izâfet iledir- aynı şekilde illet oluşu da malûl oluşuna izâfet iledir. Şu halde «O, (Evvel) mebde olusunu bilir, çünkü onda zâtın ve mebde oluşun bilgisi vardır ve bu izâfettir, izâfet ise zâtın ğayrıdır, izâfeti biliş zâtı bilişten ayrıdır» sözlerinde yukardaki zikrettiğimiz delile göre ilzâm var-

dır. Şöyleki; zâtı bilmek ve mebde oluşu bilmemek vehmen mümkündür. Ancak zâtı bilmeden zâtı bilmeyi tevehhüm mümkün değildir çünkü zât bir tektir.

İkinci şekil şu sözünüzdür: «Bütün (şey) ona ikinci kasıdla malûmdur» sözünüz makûl bir söz değildir. Çünkü onun ilmi, kendi zâtını ihâta ettiği gibi, ğayrını da ihâta ettiği için iki ayrı bilinen olacaktır ve o, (Evvel) her ikisini de bilecektir. Bilinenlerin birden fazla olması ve değişikliği bilginin de birden fazla olmasını ve değişikliğini gerektirir. Çünkü bilinenlerden birisi vehmen diğerinden ayrılmayı kabul eder. Dolayısıyla ikisinden birisini bilmek, diğerini bilmenin aynı olmaz. Çünkü ikisinden birisini bilmek diğerini bilmenin aynı olsaydı, ikisinden birisinin varlığını farz edip diğerinin farz etmemek zorlaşırdı. Hepsi bir olduğuna göre, burada diğeri yoktur. Bu ise onu ikinci kasıdla ifadelendirmekten ayrı değildir.

Sonra, «Onun bilgisinden ne gökte ne de yerde zerre miktarı hiç bir şey eksik bulunmaz,» sözü çokluğun nefyine nasıl takdîm edilebilir?. O, küllü; küllî şekilde bilir, O'na malûm olan küllîler sonsuz değildir ve buna ilişen bilgi de çokluğuna ve değişikliğine rağmen her yönden bir tek bilgidir.

Bu konuda İbn Sînâ, kesretin (çokluk) lüzûmundan kaçınmak için, onun ancak kendi nefsini bileceğini öne süren diğer filozoflara muhalefet etmiştir. Öyleyse nasıl oluyor kesretin nefyi (konusunda) onlara iştirâk ediyor da, ğayrı bilmenin isbâtı konusunda onlardan ayrılıyor? ve neden «Allahü Teâlâ, ne dünyada, ne de âhirette hiçbir şeyi bilmez, ancak kendi nefsini bilir, (Allah'ın) dışında olan ise hem onu bilir, hem nefsini, hem de ğayrını bilir.» demekten utanmıyor da «Dolayısiyle gayrı, bilgi bakımından kendisinden (Allahtan) daha üstündür,» demekten utanıyor?, Evet utanarak (böyle demeyi) terkedip kaçınıyor, ama her yönden çokluğun (kesretin) reddinde israr etmekten utanmıyor? O'nun kendini ve gayrını bilmesinin, hatta bütün eşyayı bilmesinin fazla olmaksızın zâtının kendisi olacağını iddiâ ediyor. Bu görüş; ilk bakışta çelişkisi belli olduğundan dolayı, diğer filozofların kaçındıkları çelişkinin aynıdır. Öyleyse onun mezhebindeki rezillikte içlerinden bir fırka diğerinden ayrılmış değildir.

Allah'ın yolundan ayrılanlara ve ilâhî işlerin künhüne nazar ve hayaliyle hâkim olacağını sananlara, Allah Azze ve Celle işte böyle yapar.

Denilirse ki; (Evvel'in) kendini mebde olarak izâfet yoluyla bildiği sâbit olunca. her iki muzâfı bilmek birleşmektedir. Çünkü oğulu bilen kişi bunu tek bir bilgiyle bilmektedir. Bu (bilginin içinde) zımnen babayı, babalığı ve oğulluğu ola bilme vardır.

Böylece bilinen çoğalır bilgi tekleşir. İşte aynı şekilde (Evvel de) zâtını başkasının mebdei olarak bilir. Böylece bilinen çoğalsa da bilgi, bir tane olur. Sonra bu, (husus) bir tek bilinen ve bilginin o (bilinene) izâfeti konusunda düşünülürse ve bu çokluğu gerektirmezse; cinsi çokluğu gerektirmeyen şeyden artık olan (zâid) şey de çokluğu gerektirmez. Aynı şekilde bir şeyi bilen ve bir şeyi bildiğini bilen onu aynı bilgiyle bilir. Her bilgi; kendisi ve bilineni ile bilgi'dir, böylece bilinen birden fazla olursa da, bilgi bir tane olur. Buna şu da delâlet eder: Siz görüyorsunuz ki Allah'ın malûmâtının sonu yoktur. Bilgisi ise bir tektir. Siz onu sayısının sonu olmayan bilgilerle tavsif etmiyorsunuz. Eğer bilinenlerin çokluğu bilginin zâtının da çokluğunu gerektirseydi Allah Teâlâ'nın zâtında sayılarının sonu olmayan bilgilerin bulunması gerekirdi ki bu, muhâldir.

Deriz ki; her ne kadar bilgi, birçok cepheden tek ise de onun iki bilinene taalluku düşünülemez. Bilâkis bu, filozofların çokluğun takdiri konusundaki tutum ve ıstılâhlarına göre bir tür çokluğu gerektirir. Hatta onlar daha da ileri giderek demişlerdir ki; eğer Evvel'in varlıkla nitelenen bir mâhiyeti olsaydı bu (bile) çokluk olurdu. Onun için hakikatı olan bir tek şeyin sonra varlıkla nitelendirilmesini düşünmemişlerdir. Hatta şöyle zannetmişlerdir: Varlık hakîkata muzaftır ve onun gayrıdır, dolayısıyla çokluğu gerektirir. Öyleyse -bu şekilde- birçok bilgilere ilişen bir bilgi farzetmek imkânsızdır. O zaman mâhiyete izâfe edilen bir varlığın takdîri halinde lâzım gelen çokluk türünden daha önemli ve daha üstün bir çokluk türü gerekir. Oğulun ve diğer muzâfların bilgisine gelince onda da çokluk vardır. Çünkü oğulun bilgisi oğulun zâtının bilgisini ve babanın zâtının bilgisini gerektirir ki, bunun ikisi iki bilgidir. Üçüncü bilgi de oğulun babaya izâfetidir. Evet bu üçüncü bilgi önceki iki bilgi tarafından tazammun edilmiştir. Çünkü onların her ikiside bu bilginin şart ve zaruretindendir. Aksi takdirde önce izâfe edileni bilmeyen kimse, izâfeti de bilmez. Bunlar ise birden fazla bilgilerdir bir kısmı diğerinin şartı durumundadır.

Aynı şekilde, Evvel, zâtını onların mebdei olması nedeniyle diğer tür ve nevîlere izâfe edilmiş olarak bilince; zâtını ve teker teker cisimleri, keza nefsinin mebdeiyet bakımından onlara izâfetini de bilmesi gerekir. Aksi takdirde izâfetin onun tarafından bilindiği düşünülemez.

Onların, «bir şeyi bilen bu bilginin kendisiyle (aynı bilgi ile) bildiğini de bilir, böylece bilgiler birden fazla, bilgi ise tek olur» sözleri doğru değildir. Aksine bir şeyi bilen bildiğini başka bir şeyle bilir. Ve nihayet bilmediği, kendisinden habersiz olduğu bir bilgiye ulaşır. Biz bunun sonsuza kadar teselsül edeceğini söyle-

miyoruz. Aksine bilinenle ilgili bir bilgide kesileceğini, onun ise bilinenin varlığından değil, bu bilginin varlığından habersiz olduğunu söylüyoruz. O, siyahı bilen kişi gibidir. Bilgi halinde nefsi; (konusu) karanlık olan bilinene dalmışken ve siyahı bildiğinden habersiz ve ona yönelik değilken, ona yönelecek olursa; yönelişleri son buluncaya kadar bir başka bilgiye ihtiyaç duyar.

«Bu, Allah Teâlâ Sübhanehû'nün diğer malûmâtında sizin aleyhinize döner, çünkü (onun malûmâtı) sonsuz değildir. Size göre bilgi tektir» demelerine gelince, deriz ki; biz bu kitapta hazırlık yapan kimselerin (konulara) dalması gibi (dalmadık) Bilakis itiraz eden insanların dalışı gibi (konulara daldık). Bunun için de kitaba «Tehâfüt'el-felâsife» adını verdik, gerçeğe başlangıç demedik. Binaenaleyh bizim bu konuda cevap verme zorunluluğumuz yoktur.

Denilirse ki; biz sizi fırkalardan muayyen bir fırkanın mezhebine göre ilzâm etmiyoruz. Mahlûkatın bütün fırkalarına yönelen ve probleme yöneliş bakımından eşit olan konulara gelince, bu noktada sizin bir şey öne sürmeniz câiz olmaz. Bu problem sizin âleyhinize yöneliktir ve hiçbir fırkanın ondan kurtuluş imkânı yoktur.

Derizki; hayır, maksad; sizi, meselelerin gerçeğinin kat'i delilleriyle bilme konusunda ki iddianızda âciz bırakmak ve iddianızdaki şüpheyi ortaya koymaktır. Sizin âciz olduğunuz ortaya çıkmıştır. İnsanlardan bir kısmı, ilahî meselelerin hakîkatına akıl nazarıyle erişilemiyeceğine kâildirler. Hatta (onlara göre) ilahî konuların hakikatına muttali olmak insanın gücü dâhilinde değildir. Bunun için şeriat sahibi (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) buyurmuştur ki: «**Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat zatı hakkında düşünmeyiniz»** O halde sizin, Allah'ın Resûlünün doğruluğuna mucize deliliyle inanan, aklın kaziyyelerine istinâd ederek gönderilen Resûlün zâtını kabul eden, akıl nazarıyla sıfatlara bakmaktan kaçınan ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak şerîat sahibinin Allah katından getirdiği şeylere uyan, onun izini takip eden, Alîm, Mürîd, Kâdir ve Hayy (gibi sıfatları) ona ıtlâk eden, kendisine izin verilmiyen sıfatları ıtlâktan uzaklaşan, aklın bu konuların hakikatını idrâk etmekten âciz olduğunu itirâf eden bu fırkaya karşı reddiyeniz nasıldır?

Sizin onlara reddiyeniz; sadece, burhan metodlarını ve kıyasların şekilleriyle ilgili öncüller sıralama usûllerini bilmemeisnâdından ve «biz bu hususları aklî metodlarla bildik» iddiasından ibârettir. Halbuki sizin acziniz ortaya çıkmıştır, meslekinizin tutarsızlığı ve bilgi iddiânızın fezâhatı belirmiştir. Bu açıkla-

madan maksad işte budur. İlahîyet delilerinin geometrik delilleri gibi kesin olduğunu iddiâ edenler neredediler?

Denilirse ki; bu zorluk **İbn Sînâ**'yı ilzâm eder, çünkü o Evvel'in kendisinden başkasını bildiğini iddiâ etmiştir. Halbuki filozoflardan taḫkîk erbâbı onun sade kendi nefsini bildiğinde ittifak etmişlerdir, dolayısıyla (onlar için) bu zorluk ortadan kalkar.

Deriz ki; sizi bütünüyle bu mezhepten nehyederiz. Eğer bu derece rekâket içerisinde bulunmasaydı daha sonra gelenler o (mezhebi) desteklemekten çekinmezlerdi. Biz burdaki rüsvaylık şekline dikkatleri çekeriz. Çünkü burada malûllerinin ona (Evvel'e) üstün kılınması bahis mevzudur. Zira melek, insan ve akıl sahiplerinden her biri, kendi nefsini ve mebdeini bildiği gibi, gayrını da bilir. «Evvel ise ancak nefsini bilir» sözü bırakın melekleri insanlardan herhangi birisi için bile eksik bir sözdür. Hattâ hayvanlar bile kendilerinin şuuruna vararak, kendilerinden başka eşyleri de bilirler. Şüphesiz ki bilgi bir şereftir. Bilginin yokluğu ise eksikliktir. Onların «O, Âşık ve Maşûk'tur, en mükemmel parlaklık ve en bütün güzellik ona aittir» sözleri nerede kalıyor? Mâhiyeti ve hakîkatı bulunmıyan ve âlemde cereyan eden olaylardan haberdâr olmayan, zâtını ilzâm eden ve zâtından çıkan şeyleri bilmeyen basît bir varlığın güzelliği ve bütünlüğü nerededir? Allah'ın evreninde bunun ötesinde daha fazla bir eksiklik olabilir mi?

Akıl sahipleri; kendi iddialarınca düşünülen konularda derinliğine daldıklarını söyleyip te nihâyet görüşlerinin neticesinde Rabların Rabb'ının, sebeplerin Müsebbibinin âlemde cereyân eden olaylar hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı sonucuna varan bu grup hakkında (ne kadar) hayret etseler (yeridir.) Bu takdirde onunla (Allah) ölü arasında, kendini bilmekten başka ne fark kalır? Zâlimlerin söylediklerinden bütünüyle yüce olan Allah bundan münezzehtir. Kendini bilip başkasını bilemeyenin bilgisindeki kemâl nerededir? Bu mezhebin rezilliğini ve çirkinliğini ortaya koymak için uzun uzadıyà açıklamaya ve sözü uzatmaya lüzum yoktur.

Onlar bu rezâlete düşmüş olmalarına rağmen, çokluktan kurtulmuş olmadıkları söyleneblir. Biz diyoruz ki onun (Evvelin) zâtını bilmesi, zâtının aynı mıdır, ğayrı mıdır? Derseniz ki zâtının ğayrıdır, çokluk gelmiş olur. Derseniz ki zâtının aynıdır; ozaman, sizinle insanın kendi zâtını bilmesi zâtının aynıdır diyen kişinin arasında ne fark vardır? Ki bu söz budalalıktır. Çünkü o (Evvel), zâtından habersizken kendi zâtının varlığını düşünür, sonra bu habersizliği ortadan kalkar, zâtının farkına

varır. Böylece zâtının şuuruna varması şüphesiz zâtının gayrı olur.

Derseniz ki; insan bazan kendi zâtını bilmekten uzak olur (sonra anîden (bilgi) kendisine sirâyet eder, o zaman (bilginin sirâyeti) kendinin gayri olur şüphesiz.

Deriz ki; gayrılık sirâyet ve yaklaştırma yoluyla bilinmez. Zira bir şeyin aynının bir şeye sirâyet etmesi câiz olmaz. Bir şeyin gayri da bir şeye yaklaşınca o şey o (aynı şey) olmaz, dolayısıyla onun gayrı olması ortadan kalkmaz. Şöyleki Evvel, kendi zâtını bilmekte ise O'nun kendi zâtını bilmesi zâtının aynı olmasına delâlet etmez. Vehim zâtın takdîri konusunda daha da genişler. Sonra (bilme) şuurunun sirâyeti eğer aynıyla zâtın kendisi olsaydı bu tevehhüm düşünülemezdi.

Denilirse ki; onun zâtı akıl (düşünme) ve ilimdir. Onun önce zâtı sonra ona dayalı bilgisinin varlığı söz konusu değildir.

Deriz ki; bu sözde açıkça hamâkat görülüyor. Çünkü bilgi sıfat ve arâzdır ve bu bir mevsûfun bulunmasını gerektirir. «O, nun zâtı akıl ve ilimdir,» diyenin sözü «o kudret ve irâdedir ve kendi nefsi ile kâimdir» diyenin sözü gibidir, eğer bu (söz) söylenmişse, siyah ve beyaz hakkında; «o, kendi nefsiyle kâimdir,» kemmiyet; üçleme ve dörtleme hakkında «kendi nefsiyle kâimdir, keza bütün arâzlar da böyledir» diyenin sözü gibidir. «Cisimlerin sıfatlarının cisim olmadan kendiliğinden kâim olması sıfatlarının gayrıdır.» sözünün müstahîl olduğu yolun (metodun), aynıyla canlıların ilim, hayat, kudret ve irâde gibi sıfatlarının kendi nefisleriyle kâim olmayıp, zâtla kâim olduğu da bilinir, öyleyse hayat zât ile kaîmdir ve o'nun (Evvelin) hayatı zâtı iledir, diğer sıfatları da böyledir. Şu halde onlar, Evvel'i hem diğer sıfatlardan selbetme, hem de hakikat ve mâhiyeten selbetme ile yetinmemişlerki ondan kendi nefsiyle kâim olmasını da selbetmişlerdir.

Sonunda onu (Evveli) kendi nefsi ile kâim olamayan araz ve sıfatlarına hakîkatına çevirmişlerdir.

Biz bundan sonra inşâallah O'nun (Sübhanehû) kendi nefsini ve başkasını bilici olması konusunda onların delil getirmekten âciz olduklarını başlı başına bir mesele olarak açıklayacağız. (3)

YEDİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in cins bakımından ğayrına müşâreket etmesinin, fasıl bakımından ondan ayrılmasının câiz olmadığını, akıl hakkında (belirtilen) cins ve fasıl bakımından bölümlenmenin o'na sirâyet etmiyeceği husûsundaki sözlerinin iptaline dâirdir:

Onlar bu hususta ittifâk etmişlerdir. Ve o'nun (Evvelin) ğayrına cins anlamında iştirâk etmiyeceğine göre, fasıl anlamında da ondan ayrılmayacağı, dolayısıyla onun haddinin (tarîfinin) bulunmıyacağı görüşünü bu esasa binâ etmişlerdir. Zira hadd, (tarîf) fasıl ve cinse göre tanzîm olunur. Kendisinden terekküp (bileşim) bulunmıyan şeyin haddi yoktur. Bu ise (had) bir tür terekküptür.

Onlar (*) şunu ileri sürmüşlerdir: «O (Evvel); mevcut oluşu, cevher oluşu ve gayrına illet oluşu bakımından ilk mâlûle müsâvîdir.» Hiç şüphesiz ki başka bir şey ile ondan (ilk malûl) ayrılır. Bu iştirâk cins bakımından müşâreket olmayıp, lâzım-ı ammda müşârekettir. Mantıkta bilindiği şekilde her ne kadar umûmiyetle (cins ile lâzım) birbirinden ayrılmazlarsa da, hakikatta cins ile lâzım arasında fark vardır. Çünkü zâtî cins, «nedir o?» (sorusunun) cevabına söylenen umumî (terimdir.) Ve bu, (ta rif edilen) şeyin mâhiyetine dahil olduğu gibi, onun zâtı için de bir dayanak olur. Şöyleki, insanın canlı olması insanın mâhiyetine yani canlılığına dâhildir. Dolayısıyla cins olmaktadır. İnsanın doğurulmuş ve yaratılmış olması onun lâzımıdır. Katiyen kendisinden ayrılmaz. Her ne kadar lâzım-ı âmme ise de onun mâhiyetine dâhil değildir. Bu husus mantıkta tartışmaya gerek kalmıyacak şekilde bilinir.

(*) Onlar O (Evvel) ilk malûle müsâvîdir» diyenin sözünü, onun (Evvelin) başkasına illet, cevher ve varolmakta (müsâvîdir şeklinde) zannetmişlerdir.

Onlar iddiâ ettiler ki; varlık kat'iyyen eşyânın mâhiyetlerine dâhil olmaz. Aksine o (varlık) mâhiyete ya lâzım olarak izâfe edilmiştir, ondan hiç ayrılmaz -gökyüzü gibi, ya da -sonradan meydana gelen objeler gibi- önce yok iken ona sonradan gelmiştir. Şu halde vücûd bakımından müşâreket cins bakımından müşâreket değildir. (Evvel'in) ğayrına; ğayrın illeti olması nedeniyle -diğer illetler gibi- müşâreketi, aynı şekilde mâhiyete dâhil olmıyan lâzım izâfet bakımından müşârekettir. Çünkü mebdeiyet ve varlık zâtın dayanağı olmaz, bilakis zâtın mâhiyetinin cüzlerine dayanak olmasından sonra: zâtın lâzımı olmuşlardır. Öyleyse bu husustaki müşâreket; lazım-ı âmm'e müşâreket şeklindedir. Onun lüzumiyeti zâta bağlıdır cinse değil. Bunun için objeler ancak dayanaklarıyla tarîf edilirler. Lâzımlarıyla tarîf edilirlerse bu (tarîf olmaz) objenin hakikatını tasvîr için değil, (diğerlerinden) ayırd etmek için resm (arazî tarif) olur. Şu halde üçgenin tarîfinde; iki dik açısı birbirine eşit olan şekil üçgendir denilemez. Her ne kadar bu (iki dik açının eşitliği) her üçgen için lâzım-ı âmm ise de, bununla tarîf edilemez. Ancak üçgen; «üç kenarın çevrelediği şekildir» denilebilir.

Cevher olmak bakımından müşâreket te böyledir, çünkü (Evvelin) cevher olmasının manâsı (şudur): O mevcûttur, ancak mevzû (biçiminde) değildir. Mevcut ise cins olamaz. Selbî (olumsuz) bir şeyin ona izâfe edilmesiyle-ki, bu, mevzu (şeklinde) değildir ifadesidir -kendisine dayanan bir cins olamaz. Hatta ona müsbet (olumlu) bir şey izâfe edilse ve «Mevzu şeklinde mevcûttur» denilse araz bakımından yine cins olamaz. Bunun sebebi (şudur): Zira cevheri; onun için resm (âraza dayalı tarîf) ile tarîf eden kimse -ki bu (tarîf) «o, mevcuddur mevzu (şeklinde) değildir» ifâdesidir- mevzu olup olmayışına göre tarîf etmek şöyle dursun, cevherin mevcûdiyetini bile tarîf etmiş olmaz. Cevherin resmi (araza dayalı tarîf) konusunda «onun, mevcut olup mevzu olmayışını» söylememizin anlamı şudur: O (cevher) herhangi bir gerçekliktir. Bulunduğu zaman bulunur, ancak mevzu olarak değil. Biz cevher ile; tarîf halinde fiilen mevcut olmayı kasd etmiyoruz. Dolayısıyla ondaki müşâreket cinsteki müşâreket değildir. Bilakis cins bakımından müşâreket mâhiyetin dayanağındaki müşârekettir. Bu, sonra da fasıl bakımından mübâyeneti (ayrılığı) gerektirir. Evvel'in ise Vâcib'el-Vücûd olmaktan öte bir mâhiyeti yoktur. Vâcib olan vücûd, gerçek bir tabîattır ve kendiliğinden bir mâhiyeti vardır. Ancak bu (mâhiyet) kendisi içindir, başkası için değildir. Varlığın vâcib oluşu ancak kendisi için olduğuna göre; bu noktada gayrı ona müşâreket edemez ve ondan nev'e dayalı bir ayrımla ayrılamaz, bu yüzden de onun tarîfi olamaz.

Onların mezheplerinin anlatılması bundan ibarettir. Bu konuda (söyleyeceğimiz) söz iki yönlüdür: Bir mutâlebe (delil isteme) diğeri de iptal şeklindedir. (1)

Mütâlebe bakımından şöyle denilebilir. Mezhebin hikâyesi bu. Öyle ise söylediğiniz bu şeyin Evvel hakkında müstahîl olduğunu nereden öğrendiniz ki, ikiliğin nefyi (görüşünüzü) buna binâ ettiniz ve şöyle dediniz; «ikincinin (Evvele) bir şeyde müşâreket etmesi, bir şeyde mübâyenet etmesi gerekir. Kendisine müşâreket edilen ve mübâyenet edilen şey ise mürekkeptir. (Evvel hakkında) mürekkep olmak ise muhâldir.»

Biz deriz ki; bu tür terkîbin (Evvel hakkında) müstahîl olduğunu nereden bildiniz? Bu hususta sizden nakledilen, sıfatların nefyi konusundaki ifâdelerinizden başka bir delil yoktur. (Sıfatların nefyi konusundaki sözünüz) şöyledir: Cins ve fasıldan mürekkep olan (şey) cüzlerin toplamıdır. Eğer cüz'lerden veya bütünden birisi için varlık hali sahîh olur, diğerleri için sahîh olmazsa, onun vücûdu vâcibdir, diğerlerinin ki değil. Eğer toplam olmadan, cüz'ler için varlık sahîh olmazsa veya cüz'ler olmadan toplam için varlık sahîh olmazsa hepsi de malûldür ve muhtaç tır. Biz bu konuda sıfatlar hakkında (söz ederken) bahsettik. Ve illetlerin teselsülünü kat'ederek bunun muhâl olmadığını açıkladık. Burhânın da ancak teselsülün kat'ına delâlet ettiğini belirttik.

Sizin Vâcib'el-Vücûd'un onunla nitelendirilmesi gerektiği hususunda icâd ettiğiniz büyük (iddialara) gelince bu konuya delâlet eden bir delil yoktur. Eğer Vâcib'el-Vücûd onların tavsîf ettiği gibi ise -ki bu (tavsîfe göre) onda kesret (çokluk) yoktur. dolayısıyla kâim olmak için gayra muhtaç değildir şeklinde idi- o zaman Vâcib el-Vücûd'un isbâtına delil yoktur. Delil, sadece teselsülün kat'ına delâlet etmektedir. Biz bu konuyu da sıfatlar (mevzuunda) bitirmiştik, orada çok daha açık (anlatılmış) tır.

Objenin, cins ve fasla bölünmesi; mevsûfun zât ve sıfata bölünmesi gibi değildir. Çünkü sıfat, zâtın ğayrıdır, zât da sıfatın ğayrıdır. Nev'e gelince o, her bakımdan cinsin ğayrı değildir. Biz ne zaman nev'i zikretmişsek, cinsi de daha fazlasını da zikretmiş oluruz. Çünkü biz insanı zikrettiğimiz zaman, canlıyı (hayvanı) ve onun üstüne fazla olarak konuşmayı da zikretmiş oluruz.

Şu halde «insanlık hayvanlıktan müstağnî olur mu?» sözü «insanlık, kendisine başka bir şey eklenince kendisinden müstağnî olur mu?» sözü gibidir. Bu ise çokluğa sıfat ve mevsûçftan daha çok uzaktır.

Birisi gökler illeti, diğeri unsurlar illeti veya birisi akıllar

(ukûl) illeti, diğeri bütün cisimler illeti (olsa) ve bir yerde (bulunan) kızıllık ile sıcaklıkta olduğu gibi, mana bakımından ayrılık (mübâyenet) ve farklılık (müfâreket) bulunsa bu iki illetten hangısinde malûller silsilesinin kesintiye uğraması hangi yönden müstahîl olabilir? Çünkü (kızıllık ve sıcaklık) arasında kızıllıkta cins ve fasıl bakımından ayrılmayı (faslı) kabul edecek şekilde bir terkib farzetmeden (sırf) anlam bakımından ayrılık vardır. Aksine eğer onda çokluk varsa bu, zâtın birliğini ortadan kaldırmayan bir tür çokluktur. Bu husus hangi bakımdan illetler (bahsin)de müstahîl olabilir? Böylece onların yapıcı iki ilâhi reddetmekten âciz oldukları ortaya çıkıyor.

Denilirse ki bu; iki zât arasında mübâyenet olması bakımından müstahîl olabilir. Eğer vücûdun vücûbu için şart ise, vücûdu vâcip olan her şey için var olması gerekir. Dolayısıyla mübâyenet bulunmaz. Eğer bu veya diğeri şart değilse vücûdun vücûbu için şart olmayan her şeyden onun varlığı müstağnîdir ve o olmadan da vücûdun vâcib olması tamamlanır (gerçekleşir)

Deriz ki; bu, sıfatlar konusunda zikrettiğinizin aynıdır. Biz orada (bu hususta konuştuk). Bütün bunlarda karışıklığın kaynağı «Vâcib'el-Vücûd» lafzıdır, bunu bir kenara bırakalım. Bununla (vâcib el-vücûd lafzı ile) «Fâili olmayan kadîm bir mevcûd» kasdedilmemişse biz delilin «Vâcib'el-Vücûd'a» delâlet ettiğini kabul etmiyoruz. Eğer kasdedilen bu ise, Vâcib'el-Vücûd lafzı terk edilsin, illeti ve fâili bulunmayan bir mevcûdun taaddüt (çokluk) ve tebâyününün (ayrılık) müstahîl olduğu ve hiçbir delîle istinâd etmeyeceği açıklansın.

Şu halde geriye sadece (iki zât arasındaki ayrılığın) onun (Vâcib el-Vücûdun) illeti olmaması için şart olup olmadığı» sözleri kalıyor ki bu (boş) bir hevestir. İlleti olmayan şey'in neden illetinin olmadığı belirtilemiyeceği için (herhangi bir) şartın taleb edilemiyeceğini açıkladık. Bu şöyle demek gibidir: Siyahlık, rengin renk olması için şart mıdır değil midir? Eğer şart ise bu takdirde kırmızılık neden renk oluyor? Denilir ki rengin hakikatı konusunda siyahlık veya kırmızılıktan hiç birisi şart olmaz. Bununla rengin zihindeki hakikatının mevcudiyetini kasdediyorum. Ancak aklın dışında bu hakikatın (renk) varlığı için ikisinden biri şarttır bizzat kendisi değil. Yani varlıkta cinsin mutlaka fasıllı (ayırım) olması gerekir. Aynı şekilde iki illeti kabul edip onlarda teselsülü kesenin durumu da böyledir. O demektedir ki; ayırımlarla (fasıl) bu iki illet birbirinden ayrılmaktadır ve bu ayrımlardan birisi şüphesiz varlığın şartıdır ancak hiç (birisini) tayin etmemektedir.

Denilirse ki; bu, renk konusunda câizdir. Çünkü onun mâhiyetten zâid ve mâhiyete ekli bir varlığı vardır. Ancak Vâcib'el

Vücûd için câiz değildir. Çünkü onun sadece vücûdunun vâcip olması vardır ve ortada varlığın kendisine izâfe edildiği bir mâhiyeti yoktur. Nasıl rengin renk olarak varlığı için kırmızılık ayrımı veya siyahlık ayrımı şart değilse, ancak onun varlığı için var kılıcı bir illetin mevcûdiyeti şart ise, vücûdu vâcib olan konusunda da (ayrımın) şart olmaması gerekir. Çünkü Evvel için varlığın vâcib olması, renk için renkliliğin vâcib olması gibidir yoksa renkliliğe izâfe edilen varlık gibi değildir.

Deriz ki; kabul etmeyiz, bundan sonraki mes'elede açıklayacağımız gibi bilakis onun (Evvel) için varlıkla nitelenen bir hakikat vardır. Onların «o (Evvel) mâhiyetsiz varlıktır» sözleri ise makûlün dışındadır.

Sözün hâsılı şuna döndü. Onlar ikiliğin (vücûd ve mâhiyet) reddi (hususundaki) görüşlerini; cins ve faslın terkîbinin reddi (esasına) dayandırdılar. Sonra bunu varlığın ötesinde mâhiyetin reddine binâ ettiler. Biz sonuncusunu iptal edince -ki bu esasdır, aslıdır- diğerleri de aynı şekilde bâtıl olur. Çünkü bu, kökü zayıf bir yapı gibidir. Tıpkı örümceğin yuvasına (ağına) benzer.

İkinci meslek (metot) ise ilzâm yoludur. Bunu biz şöyle deyimleriz: Varlık, cevheriyet ve mebdeiyet cins değilse- çünkü bunlar «nedir o?» sorusunun cevabı için söylenememektedir- size göre, Evvel de diğer akıllar gibi -ki onların katında melek olarak isimlendirilen ve Evvel'in malûlleri olan varlığın prensipleri, maddeden mücerred akıllardır- mücerred akıldır. Bu gerçek Evveli de onun ilk malûlünü de ihtivâ eder. Çünkü ilk malûl, aynı şekilde zâtında terkip olmayan basit (bir şey)dir. Ancak lâzımları bakımından (terkip vardır). Her ikisi de (Evvel ve ilk malûl) maddeden mücerred akıl olmaları bakımından müşterektirler. Bu ise cinse dayalı bir gerçektir. Akıllı olmak mücerred olarak zât icin lâzım değil, mâhiyettir. Bu mâhiyet Evvel ile diğer akıllar arasında müşterektir. Eğer başka bir şey ile (Evvel) ondan (akıllar) ayrılmıyorsa siz ayırımsız bir ikilik düşünüyorsunuz Eğer ayrılıyorsa, mübâyenet olan (şey) aklî müşâreket olan (şeyin) gâyrıdır ve bundaki (aklî müşâreket) müşâreket hakikatte müşârekettir. -Bunu kabul edenlere göre- Evvel kendini de akleder, diğerlerini de akleder çünkü o zâtı bakımından maddeden mücerred akıldır. Malûl-ü Evvel de -ki Allah'ın vasıtasız olarak yoktan var ettiğ ilk akıldır- bu anlamda müşârik (ortak)tır. Bu konudaki deliller şöyledir: Malûl olan akıllar, muhtelif türdendirler, iştirâkleri akıl olma bakımındandır, ayrılıkları ise bunun dışındaki fasıllardan (ayırım) dır. İşte böylece Evvel akıl olma bakımından onların hepsine müşâreket eder. Bu konuda onlar, ya kaideyi bozmak veya akıllılığın zât için dayanak olmadığı görüşüne varmak (durumuyla) karşı karşıyadırlar. Onlara göre her ikisi de muhâldir (2)

SEKİZİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın «Evvel'in varlığı basîttir» sözünün iptaline dâirdir.

Yani (onlara göre) Evvel; kendisine varlık izâfe edilen bir mâhiyet ve hakikat değil salt varlıktır. Hatta onun için vâcib olan vücûd, başkaları için mâhiyet gibidir.

Bu konudaki söz iki yönlüdür:

Birincisi; delil isteme (şeklinde) dir. Onlara denilir ki; bunu ne ile bildiniz? Aklın zorunluluklarıyla mı, yoksa nazarıyla mı? Zorunlu olmadığına göre nazar tarîkinin zikri gerekmektedir.

Denilirse ki; eğer onun (Evvelin) mâhiyeti olsaydı, varlık ona izâfe edilmiş, tâbi kılınmış ve lâzım olmuş olurdu. Tabi ise malûldür, binaenaleyh vâcib olan vücûdun malûl olması gerekir ki bu, çelişiktir.

Deriz ki; bu, Vâcib'el-Vücûd lafzının kullanılışındaki karışıklığın kaynağına dönmedir. Biz diyoruz ki, Evvelin hakîkatı ve mâhiyeti vardır ve bu hakîkat mevcûttur. Yani ma'dûm (yoksayılmış) veya menfî (olumsuzlaştırılmış) değildir ve vücûdu ona izâfe edilmiştir. Eğer onlar (filozoflar) buna tâbi ve lâzım isimini vermeyi seviyorlarsa, isimler üzerinde tartışmaya lüzûm yoktur. Yeter ki vücûdun fâili olmadığı ve fâil illet olmaksızın bu vücûdun kadîm olduğu bilinsin. Eğer onlar tâbi ve malûl (lafzıyla) onun (Evvelin) fâil illeti olduğunu kasdetmişlerse, böyle değildir. Eğer bundan başkasını kasdetmişlerse bu kabuldür ve onda istihâle yoktur. Çünkü delil; ancak illetlerin teselsülünü kat etmeye delâlet etmektedir. Mevcûd bir hakikatle ve sâbit bir mâhiyet ile (teselsülün) kat'ı mümkündür. Öyleyse bu hususta mâhiyetin selbine gerek duyulmaz.

Denilirse ki: (Bu durumda) mâhiyet kendisine tabi olan varlığın sebebi olmaktadır, dolayısıyla varlık malûl ve mef'ûl durumundadır.

Deriz ki: Hâdis olan eşyada mâhiyet; varlığın sebebi olamaz. Onlar eğer sebep ile, onun fâili olduğunu kasdediyorlarsa (hâdis eşyada mâhiyet varlığın sebebi olmadığına göre) kadîmde nasıl olabilir? Eğer bununla (sebep ile) başka bir şekil kasdetmişlerse -ki bu, onun varlıktan müstağnî olmamasıdır- böyle olsun. Onda istihâle yoktur. İstihâle illetlerin teselsülündedir. İlletlerin teselsülü kesildiğine göre istihâle ortadan kalkmıştır. Bunun (illetlerin teselsülü) dışındakilerin istihâlesi kabul edilmez, dolayısıyla istihâleleri (ni kabul) için bir burhâna gerek vardır. Onların bütün burhânları tahakkümlerden öteye geçmez. Dayanağı Vâcib'el-Vücûd lafzını onun varlığının lâzımları şeklinde almalarıdır. (Delilin;) onların nitelendirdikleri niteliklerle vücûdun vâcib olduğuna delâlet ettiğini kabullenmeleridir. Halbuki yukarda geçtiği gibi durum böyle değildir.

Ezcümle bu konudaki delilleri; sıfatların nefyi hususundaki delillerle, (Evvelin) cins ve fasla bölümlenmesinin nefyi konusundaki delillere rücû etmektedir. Ancak bu çok daha gözü kapalı ve zayıftır. Çünkü buradaki çokluk ancak lafızlara rücû eder. Aksi takdirde akıl mevcûd bir tek mâhiyet varsayımını kavrıyabilir. Halbuki onlar, mevcûd her mâhiyet çoğalıcıdır, çünkü onda hem mâhiyet hem de vücûd vardır demektedirler. Bu ise dalâletin zirvesidir. Çünkü her halükârda bir tek mevcûd düşünülebilir, her mevcûdun da hakîkatı vardır, hakîkatın varlığı vahdeti ortadan kaldırmaz (1)

*
**

İkinci meslek; şöyle dememizdir: Mâhiyetsiz ve hakîkatsız varlık düşünülemez. Nasıl ki biz sonsuz bir yokluğu, ancak yokluğu takdîr edilen bir varlığa izâfetle düşünebiliyorsak, aynı şekilde sonsuz bir varlığı da ancak muayyen bir hakîkate izafetle düşünebiliriz. Özellikle bir tek zât belirlenince, manâ bakımından diğerlerinden ayrılan, fakat hakîkatı olmayan bir tekin belirlenmesi nasıl mümkün olabilir? Şu halde mâhiyetin nefyi hakîkatın nefyidir. Mevcûdun hakîkatı nefyedilince vücûdu düşünelemez. Sanki onlar mevcûd olmayan varlık demiş olmaktadırlar: Bu ise çelişiktir.

Eğer bu (hakikatsız ve mâhiyetsiz varlık) düşünülebilseydi, malûllerde hakîkatı olmayan varlığın bulunması câiz olurdu. Bu (varlık) hakîkatı ve mâhiyeti olmayan varlık olmasıyla Evvele iştirâk eder, illeti olması dolayısıyla da ondan ayrılırdı, çünkü Evvelin illeti yoktur. Öyleyse bu husus mâlûller için neden düşünülmüyor? Onun için kendiliğinden düşünülemez olmaktan başka bir sebep var mıdır? Kendiliğinden düşünülemi-

yen şey, illetin nefyedilmesiyle makûl olamaz. Düşünülebilen sey için illet takdîr etmek ise onun makûl olmaktan çıkarmaz.

Makûllerde bu noktaya kadar ilerlemek onların karanlığının neticesidir. Onlar sanmışlardır ki; söyledikleri sözle (Evveli) tenzîh etmiş oluyorlar. Halbuki sözleri mücerret olarak nefiy ile sonuçlanmıştır. Çünkü mâhiyetin nefyi, hakîkatın nefyidir. Hakîkatın nefyedilmesiyle geriye sadece vücûdun lafzı kalır ki o da (varlık) mâhiyete eklenmeyince bir müsemmâsı olamaz.

Denilirse ki; onun hakîkatı vücûdunun vâcib olmasıdır ki bu bu mâhiyettir.

Deriz ki; vâcibin manâsı sadece illetin nefyidir. Bu ise zâtın hakîkatının dayanmadığı bir selbtir. Hakîkattan illetin nefyi, hakîkat için lâzımdır. Hakîkat düşünülebilir olmalıdır ki illeti olmadığı şeklinde nitelendirebilsin. Vücûd için bundan başka manâ olmadığına göre onun (illetin) yokluğu tasavvur edilemez.

Kaldı ki, vücûb varlığa (zâid) olursa çokluk gelmiş olur. Zâid olmazsa nasıl mâhiyet olabilir? Vücud mâhiyet değildir, keza onun üzerine zâid olan da (mâhiyet) değildir. (2)

DOKUZUNCU MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın evvel'in cisim olmadığına husûsunda delil getirmekten âciz kalmalarına dâirdir

Diyoruz ki; bu (Evvelin cisim olmayışı) ancak cismin hâdis olduğunu kabul edenler için doğrudur, şu bakımdan ki (cisim) hâdis olmaktan hâli olamaz. Her hâdisin de bir muhdise ihtiyacı vardır.

Ama siz kadîm, varlığı için öncelik olmayan bir cisim düşünüyorsanız ve bununla beraber (o cismin) hâdis olmaktan da hâli olmadığını kabul ediyorsanız. Evvelin cisim olması neden mümtenî olsun? (Bu cisim) ya güneş, ya feleki- aksâ veya başkasıdır.

Denilirse ki; cisim ancak mürekkep olabilir ve kemmiyet bakımından iki kısma bölünebilir, manevî taksim bakımından heyûlâ ve sûret şeklinde ayrılabilir. Şüphesiz ona has özelliklere taksim edilebilir ki, diğer cisimlerden ayırd edilebilsin. Aksi takdîrde cisim olmaları bakımından bütün cisimler müsâvî olur Vâcib'el-Vücûd ise birdir, o bu tür ayırımların hiçbirisini kabul etmez.

Deriz ki; sizin aleyhinizde bunu da iptal ettik ve belirttik ki; bu noktada sizin «toplamın bazı bölümleri, diğer bir kısım (bölümleri) ne muhtaç olursa malûl olur» sözünden başka hiçbir deliliniz yoktur. Biz bunun üzerinde söz ettik ve belirttik ki; icâd edicisi olmayan bir mevcûdun takdîri uzaksanamazsa, mürekkibi bulunmayan bir mürekkebin takdîri de uzaksanamaz. Keza mûcidi olmayan mevcûdların takdîri de (uzak kabul edilemez.) Çünkü sayı ve ikiliğin nefyini siz terkîbin nefyine binâ ettiniz. Terkîbin nefyini de varlıktan başkası için mâhiyetin nefyine binâ ettiniz. Sizin bu son senedinizi ise biz kökten yıktık ve bu (noktadaki) tahakkümünüzü belirttik.

Denilirse ki; cismin eğer nefsi olmazsa fâil olamaz, nefsi olursa; nefsi onun illeti olur, dolayısıyla cisim Evvel olamaz.

Deriz ki; bizim nefsimiz cismimizin varlığı için bir illet değildir. Aynı şekilde tek başına felekin nefsi de size göre cisminin varlığı için illet değildir. Bilakis ikisi (bizim nefsimiz ve felekin nefsi) başka illetlerle mevcûtturlar. Vücûdlarının kadîm olması câiz olursa illetlerinin olmaması da câiz olur.

Denilirse ki; nefsin cisim ile birleşmesi nasıl oluşmuştur?

Deriz ki; bu, Evvelin vücûdu nasıl oluştu diyenin sözü gibidir.

Denir ki; bu, hâdisten suâldir. Binaenaleyh her (sürekli) var olan için «nasıl oluştu?» diye söylenemez. Keza cisim de, nefis de her biri de her biri devamlı mevcûd idiyseler sâni olması uzak karşılanamaz.

Denilirse ki; cisim, cisim olması hasebiyle gayrını yaratamaz. Cisme ilişen nefis te ancak cismin vasıtasıyla fiil icra edebilir. Cisim ise, cisimlerin yaratılması nefislerin yoktan var edilmesi ve cisimlere münasip olmayan objelerin meydana getirilmesi konusunda nefse tavassut edemez.

Deriz ki: nefislerin arasında hususî olarak bunun için bir nefsin bulunması cisimlerin ve cisim olmayanların bundan (nefisden) var olması neden câiz olmasın? Bunun müstahîl olması zorunlu olarak bilinemez ve aleyhte dayanılacak bir burhân da bulunamaz. Ancak biz görülen bu cisimlerde bunu müşâhede etmedik. Müşahâde etmeyişimiz müstahîl olmasına delâlet etmez. Onlar (filozoflar); ilk mevcûde, hiç bir mevcûda izâfe edilemiyecek şeyleri izâfe ettiler ki biz onları onun dışındaki (mevcûd) larda müşahede etmedik. Onun (Evvel) dışındakilerde müşâhede edilmeyişi onun (Evvel) için müstahîl olduğuna delâlet eder. Cismin nefsi ile cisminde de durum böyledir. (1)

Denilirse ki:, felek'el-aksâ veya güneş veya cisimlerden takdîr edilen herhangi bir şey bir ölçüyle takdîr edilmiştir. Dolayısıyla onun (miktarın) üstünde veya ondan az olması câizdir. Câiz olan bu miktara tahsîsi onu tahsîs eden bir muhassısı gerektirir, öyleyse bu Evvel olamaz.

Deriz ki; şöyle diyenlere ne karşılık vereceksiniz? «Zira o cisim bir miktar üzere olacaktır, küllün nizamı için (bu miktar üzere) olması gerekir. Eğer (o miktardan) daha büyük veya daha küçük olsaydı câiz olmazdı. Nitekim siz şöyle demiştiniz. İlk malûldan cirm'el-aksâ bir ölcü (miktar) ile ölçülmüş olarak doğar. Diğer ölçüler ise ilk malûlun zâtına nisbetle mütesâvîdir. Lâkin bir kısım ölçüler nizamın ona taalluk eder olmasından dolayı belirlenmişti. Bu yüzden vuku bulan miktar gerekmiş, hilafı

(karşıtı) câiz olmamıştır. İlletsiz olarak takdîr edilince de durum böyledir.»

Onlara göre cirm'el-aksânın illeti olan ilk malûl için kendileri -irâde gibi- bir tahsîs başlangıcı tesbît etmişlerdir. Fakat suâl yine kesilemez. Çünkü onlara denilir ki; «(ma'lûlı Evvel) neden bu miktarı murad etmiştir, başkasını değil?» Tıpkı onların müslümanları, objeleri kadîm iradeye izâfet konusunda ilzâm etmiş oldukları gibi. Nitekim göğün hareket cihetinin tayîninde ve kutup noktalarının belirlenmesinde bunu onların aleyhine çevirmiştik. Onlar (filozoflar)ın bir şeyin vukû bulması için benzerinden bir illetle ayırdedilmesine cevâz vermek zorunda kaldıkları ortaya çıkmıştır. Çünkü illetsiz olarak cevâz vermek, illet ile cevâz vermek gibidir. Zira şey'in kendisine soru yöneltilerek «niçin bu miktara tahsîs edildi?» demekle nedenine tevcîh edilerek «benzerinden (ayrı olarak) bu kadarına niçin tahsis edildi?» demek arasında fark yoktur. «Bu miktar benzeri kadar değildi nizâm şeyin kendisine bağlıdır ğayrına değil de ondan» diyerek illetten soruyu def'etmek mümkün olursa şey'in nefsinden de soruyu def'etmek mümkün olur ve illete ihtiyaç hasıl olmaz bu ise çıkışı olmayan bir yoldur.

Zira vaki olan bu belirli miktar, eğer vaki olmayan miktarın misli ise -Özellikle kendi kurallarına uyularak- «şey, mislinden nasıl ayırd edilmiştir?» diye yine soru yöneltilir çünkü onlar (filozoflar) ayırd edici iradeyi inkâr ediyorlardı. Eğer (vaki olan bu miktar, vaki olmayanın) benzeri değilse (bir şeyin vukû bulması için bir illetle benzerinden ayırd edilmesine) cevâz vermek (hususu) sâbit olmaz. Sadece «eskiden böyle vukû bulmuş» denilir. Nitekim onlar (filozoflar)ın iddiasına göre kadîm illet te böyle vukû bulmuştur.

Bu söze dikkat edenler, onlar için kadîm irâde konusunda tevcîh ettiğimiz suâle başvursunlar. Bu soruyu kutup noktaları ve feleğin hareket yönü konusunda da onların aleyhine çevirmiştik.

Böylece ortaya çıkıyor ki; cisimlerin hâdis olduğunu doğrulamıyan kimse, Evvelin kat'iyyen cisim olmadığına dâir delil getirmeye muktedir olamaz. (2)

ONUNCU MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın âlemin sânii ve illeti olduğu hususunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir

Biz diyoruz ki; her cismin hâdis olduğunu, zira hâdis olmaktan hâli olmıyacağını öne sürenlerin, «her cisim bir sâni ve illete muhtaçtır» sözündeki görüşleri anlaşılabilir.

Fakat sizi **Dehrîlerin** (materyalistlerin) **görüşünü (kabulden)** alıkoyan şey nedir? Onlara göre âlem kadîmdir, illeti ve sânii yoktur, illet hâdis olanlar içindir. Âlemde hiçbir cisim hâdis olmaz (meydana gelmez) ve yok olmaz. Sadece sûret ve arazlar hâdis olur.

Göklerde olan cisimler kadîmdirler. Kamer felekinin uzantısı olan gök unsurları onun cisimleri ve maddeleri kadîmdir. Ancak imtizâc (karışım) ve istihâleler (değişim) yoluyla bunların üzerinden şekiller değişir; insan, hayvan ve bitki rûhları hâdis olur. Bu hâdislerin illetleri devrî hareketle son bulur, devrî hareket ise kadîmdir. Kaynağı da felekin kadîm nefsidir. Öyle ise âlemin bir illeti yoktur. (âlemdeki) cisimlerin de bir sânii yoktur. Bilakis o (âlem) olduğu şekildedir, illetsiz olarak -cisimleri kasdediyorum- önceden beri vardır. Şu halde onların «bu cisimlerin varlığı bir illete dayalıdır ve kadîmdir» sözünün manâsı ne olabilir? (1)

Denilirse ki; her illeti olmayan Vâcib'el-Vücûddur. Biz Vâcib'el Vücûdun sıfatlarını zikrettik ve buradan cismin Vâcib'el Vücud olamıyacağının ortaya çıktığını belirttik.

Deriz ki; biz de sizin Vâcib'el-Vücûd'un sıfatları konusunda öne sürdüklerinizin bozukluğunu belirttik. Burhânın ancak teselsülün kat'ına delâlet ettiğini, Dehrîlerin yanında da (teselsülün) başlangıçta inkıtâa uğradığını söyledik. Zira (Dehrî) der ki; cisimlerin illeti yoktur, sûret ve arâzlara gelince bir kısmı diğer bir kısmının illetidir. Nihayet (bu illetler zinciri) devrî harekete kadar ulaşır. Bunlar (devrî hareket)in bir kısmı diğer bir kısmı-

nın sebebi durumundadır. Nitekim bazı filozofların mezhebi de böyledir. Bununla (illetlerin) teselsülü kesilir. Bizim zikrettiğimizi düşünenler; cisimlerin kadîm olduğuna inanan herkesin, cisimlerin illetini bulmaktan âciz olduklarını görürler. Bir fırkanın açıkça belirttiği gibi, o zaman bunlar için dehr ve ilhâd zo runluluğu doğar. İşte onlar (bu fırka): bunların (filozofların) görüşlerinin gereğini yerine getirmişlerdir.

Denilirse ki; bunun delili şudur: Bu cisimlerin ya vücûdu vâcib olacaktır -ki bu muhâldir- ya da vücûdu mümkün olacaktır. Her mümkün de bir illete muhtaçtır.

Deriz ki; Vâcib'el-Vücud ve mümkün'el vücûd lafzı anlaşılmamaktadır. Onların bütün karışıklıkları bu iki lafızda gizlidir. Biz anlaşılana dönelim- ki bu illetin nefyi ve isbâtıdır- onlar sanki şöyle demektedirler: Bu cisimlerin bir illeti var mıdır, yok mudur? Dehrî diyor ki; illeti yoktur. Buna ne karşılık verilebilir? İmkân (lafzı) ile bu (illeti olan) kasdedilirse deriz ki; O, vâciptir ve mümkün değildir. «Cismin vâcip olması imkânsızdır» sözleri ise tahakkümdür, aslı yoktur.

Denilirse ki; «cismin parçalarının olduğu, bütünün ise, ancak parçalarla kâim olabileceği ve bütünde parçaların zâttan önce olduğu inkâr edilemez.»

Deriz ki; öyle olsun. Bütün, parçalar ve onların birleşmesiyle kâim olur, parçaların da onların birleşmelerinin de illeti yoktur. Onlar fâil illet olmaksızın öylece kadîmdirler.

Onların bunu reddetmeleri; ancak ilk varlıktan çokluğu nefyetme zorunluluğu konusunda zikrettikleri şekilde mümkün olabilir ki biz onların bu görüşlerini aleyhlerinde iptal ettik. Bunun dışında ise hiçbir yolları yoktur.

Şu halde ortaya çıkıyor ki; cisimlerin hâdis olduğuna inanmayanın sâniin (varlığı)na inancının hiçbir temeli ve dayanağı yoktur. (2)

ONBİRİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar) dan, evvel'in gayrı bileceği, cins ve türleri de küllü Tür olarak bileceğini iddia edenlerin âciz bırakılmaşına dâirdir.

Biz diyoruz ki; Müslümanlara gelince; onların yanında varlık hâdis ve kadîm olarak (ikiye) inhisâr ettiğinden, onlar için Allah Sübhanehû ve sıfatlarından başka kadîm bulunmadığından, ondan (Allahdan) mâadâ, her şey onun tarafından ve Onun iradesiyle hâdis olduğundan; onlar (müslümanlar) için O'nun (Allah'ın) ilmi konusunda zorunlu bir mukaddime (öncül) hâsıl olmuştur. Çünkü murad (edilen şey) bizzarûre murâd eden için malûm olmalıdır. Küllün Allah'a malûm olduğu (görüşlerini) buna binâ etmişlerdir. Çünkü küll; O'nun (Allah) için istenilen şeydir ve O'nun irâdesiyle hâdis olmuştur. Var olan her şey, muhakkak O'nun irâdesiyle hâdis olmuştur. (Bunun dışında) geriye O'nun zâtı kalıyor. O'nun (Allah'ın) mürîd (irâde edici) ve irâde ettiğini bilici olduğu sâbit olduğuna göre, bizzarûre O (Allah) Hayy (diri) dir. Her diri ise kendinden ğayrını bilir. Binanaleyh, O'nun kendi zâtını bilmesi daha çok uygundur (evlâdır). Onların yanında (müslümanlar) küll, Allah Teâlâ için malûm bulunmaktadır.. Kendileri için O'nun (Allah'ın) âlemi yoktan meydana getirmeyi irâde ettiği (konusu) belli olduktan sonra, bu yolla (Allah'ın küllîleri bildiğini) kabul etmişlerdir. (1)

Size gelince (Filozoflar) siz, âlemin kadîm olduğunu, Allah'ın irâdesiyle hâdis olmadığını öne sürdüğünüze göre; O'nun zâtından başkasını bildiğini nereden biliyorsunuz? Bu konuda mutlaka dayandığınız bir delil olmalıdır.

İbn Sînâ'nın sözleri arasında bu noktayı tahkîk için zikrettiklerinin özeti iki sanata (yönteme) dayanır.

Birinci Sanat: Evvel, mevcûttur. ama madde şeklinde değil dir. Her maddesiz olarak mevcûd olan ise mahzâ akıldır, her

mahzâ akıl olan, için tüm akl edilen şeyler, apaçıktır. Çünkü bütün eşyâyı (objeleri) idrâk etmeye engel; maddeye bağlanmak ve onunla meşgûl olmaktır. İnsanoğlunun nefsi, maddenin yani bedenin idâresiyle meşgûldür. Ölümle maddeyle iştiğali kesilir ve bedeni şehvetlerle ve buna vesîle olan tabiî şeyler sonucu (ortaya çıkan) aşağılık niteliklerle kirlenmiş olmazsa, akledilen şeylerin tümünün gerçekleri kendisine açıklanır. Bunun için bütün meleklerin düşünülebilen şeylerin hepsini bildiklerine hükmolunmuştur. Bunlardan hiçbir şey müstesnâ kılınmamıştır. Çünkü onlar da maddesiz olarak mücerred akıldırlar.

Biz diyoruz ki; sizin «Evvel, mevcûttur ama madde şeklinde değildir.» sözünüzle onun cisim olmadığı, cisim şekline girmediği, mekânsız olarak ve hiçbir cihet (yön) ile tahsîs edilmeksizin kendi nefsi ile kâim olduğu kasdediliyorsa bu, kabuldür.

Geriye «sıfatı bunlardan ibâret olan şeyler mücerred akıldır» sözünüz kalıyor. Akılla ne kasdedilmektedir? Akılla, diğer eşyayı akleden şeyi kasdediyorsanız bu, istenilenin kendisidir. Tartışma konusu ise şudur: Siz bunu istenen konuda kıyâsa öncül olarak nasıl alıyorsunuz. Eğer siz, (akılla) bunun ğayrını kasdediyorsanız, yani o, kendi nefsini aklediyor (diyorsanız) filozoflardan kardeşlerinizin bir kısmı bunu kabul edebilir. Ancak bunun neticesi, «kendi nefsini akleden ğayrını da akleder» hükmüne varır ve denilir ki; siz bunu niçin öne sürüyorsunuz? Bu zorunlu değildir. Bu hususta İbn Sînâ diğer filozoflardan ayrılmıştır. Öyleyse bunun zarurî olduğunu nasıl iddiâ ediyorsunuz? Eğer nazarî (olduğunu iddiâ ediyorsanız) bu konudaki burhânınız nedir?

Denilirse ki; eşyâyı idrâk etmeye engel olan şey maddedir, halbuki (O,) maddesizdir.

Deriz ki; evet biz de maddenin (eşyayı idrâke) mâni olduğunu kabul ediyoruz. Ancak tek engelin bu, olduğunu kabul etmiyoruz. Onların kıyâsı şartlı kıyas şekline göre düzenlenmiştir. (Şartlı kıyas şekli) şöyle denilir: «Eğer bu madde şeklinde ise o, eşyâyı akletmez. Ancak bu, madde şeklinde değildir. Öyleyse o da eşyayı akleder.» Bu ise öncülün aksinin istisnâsıdır ki öncülün aksinin istisnâsının neticeye varmadığı (mantıkçılarca) ittifâkla kabul edilmiştir. Bu şöyle demek gibidir: «Eğer bu insansa, o da hayvandır.» Fakat bu insan değildir öyleyse o da hayvan değildir. Halbuki bu ilzâm edici olamaz. Zira bu insan olmayabilir de at olabilir. O zaman yine hayvan olur. Evet bu istisnâ ve öncülün aksi; tâlinin de aksini doğurur ki bu (kıyas) mantıkta şartlı (kıyas) olarak zikredilmiştir. Bu (şarta göre)

tâlinin öncüle aksedilmesinin sübûtu hasr ile olmalıdır. Bu da şu söz gibidir: Eğer güneş doğmuşsa gündüz vardır. (Bunun aksi) Güneş doğmamış olduğuna göre gündüz de yoktur. Çünkü gündüzün varlığı için güneşin doğuşundan başka bir sebep yoktur. Böylece güneşle gündüzden herbiri diğerine aksedilmiş olur.

Bu durumların ve lafızların açıklaması bizim bu kitaba ek olarak tasnîf ettiğimiz «**Mi'yâr'el-İlm**» kitabımızda anlatılmıştır.

Denilirse ki; biz teâküs (akisleşme) olduğunu iddia ediyoruz buna göre (eşyâyı idrâk etmeye) engel olan sadece mâddedir ve başka hiçbir engel yoktur.

Deriz ki; bu tehakkümdür. (Bu konuda) delil nedir?

İkinci san'at ise, şu sözdür: Biz her ne kadar, «Evvel; hâdisleri irâde edicidir» demedik ve küllün zaman bakımından hâdis olduğunu belirtmedikse de dedik ki; «bu, onun fiilidir ve ondan var olmuştur. Ancak bu iki fâilin sıfatını ortadan kaldırmamıştır ve o, yine fâil olarak kalmaktadır.» Biz diğerimizden ancak bu kadarıyla ayırd edilebiliriz. Fiilin aslında ise değil. Fâilin âlim olması -ittifâkla gerektiğine- ve fiilini bilmesi icab ettiğine göre küll, bize göre onun fiilidir.

Buna cevap, ki yöndendir:

Birincisi; fiil iki kısımdır:

İradî (fiil) Hayvanın ve insanın fiili gibi. **Tabiî (fiil)**, güneşin aydınlatma, ateşin ısıtma, suyun soğutma fiili gibi.

Fiilin ilmi gerekli kılması, insanların yaptıklarında olduğu gibi ancak irâdi fiil için gereklidir. Tabii fiil için gerekli değildir.

Size göre; Allah Sübhanehû ve Teâlâ; âlemi kendi zâtından İrâde ve ihtiyâr ile değil tabiî ve zorunlu olarak lüzûm yoluyla yapmıştır (yaratmıştır) Hattâ küll (Allah'ın) zâtına lâzım olmuştur tıpkı aydınlığın güneşe lâzım olması gibi. Güneşin ışığı ve ateşin ısıtmayı engelleme gücü olmadığı gibi Evvelin de fiillerinden vazgeçme gücü yoktur. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve büyüktür. Bu tür (fiile) her ne kadar fiil adı verilirse de o fiilin fâili tarafından bilinmesini katiyyen gerektirmez.

Denilirse ki; iki durum arasında fark vardır. Şöyleki: Küllün, (Evvelin) zâtından südûru, onun (Evvelin) küllü bilmesi sebebiyledir. Küllî nizamın (onun zâtında) temessülü ise, küllün doğuşunun sebebidir, onun (temessülü için) küllü bilmekten

başka bir sebep yoktur. Küllü bilmek onun zâtının aynıdır, eğer (Allah'ın) küllü bilmesi olmasaydı küll var olamazdı. Işığın güneş karşısındaki durumu ise bunun tersinedir.

Deriz ki; bu hususta kardeşleriniz (filozoflar) size muhâlefet ettiler. Zira onlar şöyle dediler: Allah Teâlâ'nın zâtı, (öyle) bir zâttır (ki) küllün vücûdu o'ndan; bilir olması hasebiyle değil, tabiat ve zorunluluk tertîbine göre lâzım olur. Siz irâdenin nefyine muvâfakat ettiğinize göre bu görüşü muhâl kılacak hangi (sebep) vardır? Nasıl ki, ışığın lüzûmu için güneşin ışığı bilmesi şart değilse ışık zorunlu olarak (güneşi) takip ediyorsa aynı husus Evvel konusunda da var sayılabilir ve bunun için bir mani yoktur (2)

İkinci (cevap) şekli ise şöyledir: Eğer onların «bir şeyin fâilden südûr etmesi, südûr ettirenin ilmini gerektirir» sözleri kabul edilirse, onlara göre Allah'ın fiilinin bir ve bunun da basît akıldan ibâret ilk malûl olduğu (ortaya çıkar). Dolayısıyla o'nun (Evvel) sadece onu (ilk malûlu) bilmesi gerekir. İlk malûl ise aynı şekilde sadece kendisinden sâdır olanı bilir. Çünkü kül Allah'tan bir defada mevcût olmamıştır, bilakis vâsıtalı olarak doğum ve lüzûm (yolu) ile var olmuştur. Südûr edenin, kendisinden (bir şeyin) südûr ettiği kimse tarafından bilinmiş olması gerekmez. Çünkü ondan bir tek şey sâdır olmuştur. Hatta bu husus iradî fiilde de zorunlu değildir. Öyle olunca tabiî fiilde nasıl zorunlu olur? Dağın tepesindeki taşın hareketi irâdî bir tahrîk ile olabilir ve bu (iradî tahrik) hareketin aslı konusunda bilgiyi gerektirebilir de hareket vasıtasıyla kendisinden doğan çarpışmak ve başkasını kırmak (gibi halleri) bilmeyi gerektirmez. Bu hususta da onların cevabı yoktur.

Denilirse ki; (Evvelin) ancak kendi nefsini bileceğine hükmedecek olursak, bu çok çirkin olur. Çünkü (Evvelin) gayrı hem kendi nefsini bilir, hem onu (Evveli) bilir ve hem de onun gayrını bilir, dolayısıyla şeref bakımından ondan (Evvel) üstün olur. Fakat malûl illeten nasıl daha şerefli olabilir?

Deriz ki; bu şenâat; filozofların irâdeyi ve âlemin hâdis olmasını reddetme sözlerinden doğmaktadır. Bu sebeple ya diğer filozoflar gibi o şenâatı irtikâb gerekmektedir, yahut ta felsefeyi terkedip âlemin irâde ile hâdis olduğunu itiraf icâbetmektedir. Sonra denilir ki; siz filozoflardan bunun şeref (in) fazlalığıyla (ilgisi) olmadığını söyleyenleri nasıl reddedebilirsiniz? Çünkü ondan (Evvelden) gayrısı, tamamlanmak için ve faydalanmak üzere bilgiye muhtaç olmuştur. Zira kendi zâtı nâkıstır (eksik), İnsan ise aklettiği şeylerle şereflenir. Bu şeref, ya ilerde dünya ve ahirette elde edeceği faydalarından haberdâr olması

içindir veya kendisinin karanlık ve eksik olan zâtını tamamlamak içindir, diğer mahlukat ta böyledir.

Allah Sübhanehû ve Teâlâ'nın zâtı ise tamamlanmaktan müstağnîdir. Onun için, kendisini tamamlayacak bir bilgi farzedilse, zâtı zâtlık bakımından nâkıs olur.

Bu, Semi ve Basar (sıfatları) ile zamanın altına giren cüz'îlerin bilinmesi konusundaki sözünün aynıdır ki, Allah'ın, bunlardan münezzeh olduğunu, zamanın içine giren olmuş ve olacak şeklinde bölümlenen değişkenleri Evvelin bilemiyeceği hususunda sen diğer filozoflara muvâfakat ettin. Çünkü bu zâtında değişmeyi ve etkilenmeyi gerektirir. Bunu bilmemesi onun eksikliğine delil değildir, bilakis kemâlinin ifâdesidir. Ekseklik duyularda ve duyulara ihtiyaç hissetmektedir. Eğer insanoğlunun eksikliği olmasaydı, başına gelen kötülüklerden korunabilmek için duyulara ihtiyaç hissetmezdi.

Cüz'î hâdisleri bilmek te böyledir. Siz bunun noksanlık olduğunu iddiâ ettiniz. Biz, eğer bütün hâdisleri bilir ve duyumlanabilen her şeyi idrâk edersek Evvel de cüz'îlerden hiçbir şeyi bilmez, duyumlardan da hiçbir şeyi idrâk etmezse ve bu da onun için eksiklik olmazsa aklî küllîleri bilmeyi de (Evvelin gayrı) için kabul edip kendisi için kabul etmemek câiz olur. Bu, onun için eksiklik olmaz. Bu (iddiâ) çıkışı olmayan (bir yol) dır. (3)

ONİKİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın Evvel'in (tanrı) kendi zâtını bildiği hususunda delil getirmekten âciz bırakılmasına dâirdir

Biz deriz ki; Müslümanlar, âlemin onun (Tanrı'nın) irâdesiyle hâdis olduğunu bildiklerinden, irâdeyi ilme delil getirdiler. Sonra irâde ve ilmi birlikte hayata (delil getirdiler). Sonra hayat (dellini) her canlının canlı olduğu için kendi nefsinin bilincine varacağına delil getirerek aynı şekilde (hayat sahibinin) zâtını bileceğini belirttiler. ve bu son derece sağlam makûl bir metod oldu.

Size gelince, irâde ve ihdâs (hâdis kılmayı)ı reddettiğinize, o'ndan (Tanrıdan) sâdır olan şeyin tabiat ve zarûret yoluyla, zorunlu olarak sâdır olduğunu öne sürdüğünüze göre Bu takdirde onun zâtının özelliği itibariyle kendisinden sadece ilk malûlün vücûd bulduğu, sonra bu ilk malûlden ikinci malûlün gerektiği (ve bu sıralama) tüm mevcudâtın sıralanmasına kadar devam ettiği bir zâtiyyete sâhib olması, bununla beraber onun zâtının bilincine varmaması ne kadar uzak (bir ihtimâl) dir? O tıpkı kendisi için sıcaklık zorunlu lâzım olan ateş ve aydınlık zorunlu lâzım olan güneş gibidir. Bunların her ikisi de kendi zâtlarından ğayrını bilmedikleri gibi kendi zâtlarını da bilmezler. Halbuki kendi zâtını bilen kendinden sâdır olanı da bilir. Dolayısıyla ğayrını da bilir. Biz onların mezhebini (daha önce) açıkladık ve Evvelin ğayrını bilmediğini (öne sürdüklerini belirttik). Onlara bu hususta muhâlefet edenlerin durumları itibariyle muvâfakat etmek zorunda kaldıklarını, (evvelin) gayrını bilmeyince kendi zâtını bilmemesinin uzak (ihtimâl olarak) kabul edilemiyeceğini ifâde ettik.

Denilirse ki; kendini bilmeyen her (şey) ölüdür, Evvelin ölü olması nasıl olabilir?

Deriz ki; görüşünüzün seyri sizi buna mecbur kıldı. Çünkü sizinle «irâde, kudret ve ihtiyârla hareket etmeyen, duymayan, görmeyen ölüdür. ğayrını bilmeyen de ölüdür» diyen arasında fark yoktur. Eğer Evvelin bütün bu sıfatlardan hâlî (uzak) olması câiz ise onun kendi zâtını bilmesine ne hâcet var? Şayet maddeden uzak olan her şeyin bizâtihî akıl olduğunu, dolayısıyla kendi nefsini akledeceğini (öne sürerek, aynı görüşe) dönerler-

se bunun hiçbir burhâna dayanmayan tahakküm olduğunu açıklamıştık.

Denilirse ki; bunun burhânı şudur: Varlık, canlı ve ölü olmak üzere (ikiye) ayrılır. Canlı ölüden daha şerefli ve daha öncedir. Evvel de daha şerefli ve daha öncedir. Dolayısıyla canlı olması gerekir. Her canlı, kendi zâtının bilincine varır. Çünkü onun malûllerinin canlı olup da, kendinin canlı olmaması müstahîldir.

Deriz ki; bunlar tahakkümlerdir (zorlamalardır). Biz diyoruz ki, kendi nefsini bilmiyenden birçok vâsıtalarla veya vâsıtasız olarak kendi nefsini bilenin (südûrunun) lâzım oluşu neden müstahîl olsun? Bunu müstahîl kılan (husus;) malûlün illetten daha üstün olma (durumunun ortaya çıkma)sı mıdır? Ama neden malûl illetten üstün olacak? Bu bedihî değilki.

Sonra «onun (Evvel'in) üstünlüğün bilgisinden değil, küllün varlığının onun zâtına tabi olmasındadır.» diyen neden reddediliyor? Bu konudaki delil şudur: O'nun (Evvelin) gayrı; kendi zâtından başka birçok objeleri bilebilir, duyabilir ve görebilirken O (Evvel) görmez, duymaz. Eğer bir kişi şöyle diyecek olursa; varlık gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen diye (ikiye) ayrılır.» Gören, daha önce olsun (farzedelim) ve Evvel de gören, objeleri bilen olsun. Siz bunu reddeder ve derdiniz ki; üstünlük görmede ve objeleri bilmede değil, aksi görgü ve bilmeden müstağni olup bilginlerin ve görüş sahiplerinin de içinde bulunduğu küllün zâtta vücûd bulacağı şekilde olmasındadır.

Keza kendini bilmekte de üstünlük yoktur. Bilakis (üstünlük) bilgilerin kendisi için ilk mebde olmasındadır. Bu ise ona mahsus bir üstünlüktür.

Aynı şekilde onlar bizzarûre (Evvelin) zâtını bilmesini de reddetmek zorunda kalmaktadırlar. Çünkü (onun) bilgisine, irâde (sin) den başka hiç bir şey delâlet etmez. İrâde (sine) de âlemin hüdûsundan başka hiçbir şey delâlet etmez. Bu (silsilenin) bozulmasıyla; bütün bu husûsları aklın nazarından alanlara göre o (görüşler) de bozulur. Çünkü onların Evvelin sıfatları konusunda reddettikleri veya zikrettikleri şeylerin tümünün bir dayanağı ve hücceti yoktur. Sadece zann ve tahmînlerden ibârettir. Bu konuda bilgin olanlar ise zann ve tahmînlerden kaçınırlar.

Aklın ilâhî sıfatları (kavrama) konusunda hayrete düşmesinin garîp ve acayip yanı yoktur. Acayip olan, sadece onların kendi nefislerine ve delillerine hayran olmaları ve bu hususları - bütün eksikliğine ve yanlışlığına rağmen- kesin bilgiyle bildiklerine inanmalrıdır. (1)

ONÜÇÜNCÜ MES'ELE

Onların (filozofların) Allah Teâlâ'nın-ki o, onların sözlerinden münezzehtir-zaman bakımından; «olan», «olmuş» ve «olacak» diye ayrılan cüz'îleri bilmediği husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Bu hususta onlar (filozoflar) ittifâk etmişlerdir. İçlerinden, O (Evvel), ancak nefsini bilir görüşüne sahip olanların bu görüşleri gizli değildir. O (Evvel) gâyrını bilir görüşüne sahip olan ise -ki **İbn sinâ'nın** tercih ettiği görüş budur- O'nun (Evvel'in) objeleri zaman içerisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve hal diye ayrılmayan küllî bir bilgi ile bildiğini iddiâ etmişlerdir. Bununla beraber onun (Tanrı) bilgisinden göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey'in bile uzak kalmadığını, ancak onun cüz'îleri küllî bir (bilgi nev'i) ile bildiğini öne sürmüşlerdir. Önce onların görüşlerini anlamak, sonra itirazla meşgul olmak gerekir elbette.

***

Biz bunu bir misâlle açıklayalım; Sözgelimi güneş, henüz tutulmamışken bilâhere tutulur, sonra tekrar doğar. Böylece onun -yani güneşin tutulmasının- üç durumu hâsıl olur.

(Birinci) Halde o, (güneş) yoktur var olması beklenmektedir, yani olacaktır.

(İkinci) Halde o, mevcûttur yani vardır.

(Üçüncü) Halde o, yoktur ancak biraz önce var idi.

Bu üç ahvâl karşısında bizim birbirinden farklı üç bilgimiz olacaktır:

(Birinci halde) Güneşin tutulmasının (şimdilik) yokluğunu ancak sonra olacağını bilmekteyiz.

(İkinci halde) o (güneşin tutulması şimdi) vardır.

(Üçüncü halde) o (güneşin tutulması önce) var idi ama şimdi var değildir.

Bu üç bilgi (birbirinden) farklı ve ayrıdır. Mahal bakımından (bilginin) birbiri ardı sıra gelmesi, bilen zâtın değişmesini icâb ettirir. Şöyleki, güneş doğduktan sonra (bilen kişi) «şu anda güneş tutulması, daha önce olduğu gibi vardır» diyebilirse bu, bilgi değil cehl olur. Eğer o, güneş tutulmasının mevcûdiyeti anında (daha önce tutulmanın) yok olduğunu bilse câhil olur. Bunun birisi diğerinin yerine geçmez.

(Filozoflar) Allah Teâlâ'nın bu üç ahvâlde hâlinin değişmediğin iddiâ ettiler. Çünkü (hâl değişikliğini kabul etme) teğayyüre vesîle olur. Hâli değişmeyenin ise bu üç durumu bilmesi düşünülemez. Zira bilgi, bilinene bağlıdır. Bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince hiç şüphesiz ki bilen de değişir. Halbuki Allah hakkın da değişiklik muhâldir.

Bununla beraber (İbn Sînâ) şunu iddia etti: Allah Teâlâ güneşin tutulmasını (tutulma) olayının tüm niteliklerini ve arâzlarını bilir. Ancak bu öyle bir bilgidir ki; ezel ve ebedde (Tanrı) onunla muttasıftır ve hiç ihtilâf etmez. Mesela O (Tanrı) güneşin mevcût olduğunu, ayın mevcût olduğunu bilir. Bu ikisinin bilgisi onda melekler vasıtasıyla hâsıl olmuştur. Ki onlar (filozoflar) kendi istilâhlarına göre buna (meleklere) mücerred akıllar adını vermişlerdir. Allah Teâlâ yine (güneşin ve ayın) devrî hareketlerle hareket ettiklerini bilir. Onların felekleri arasında bir kesişme olduğunu, bu kesişme noktalarının baş ve kuyruk olduğunu bilir. Bazı hallerde bunlar (Felekler)in iki noktada birleştiğini, bu takdirde güneşin açığa çıktığını, yani ayın cirminin güneşle bakanların gözleri arasını engellediğini ve böylece güneşin gözlerden gizlendiğini bilir. Keza onun bu noktayı bir miktar geçmesi halinde -meselâ bu bir sene olabilir- tekrar güneş tutulur ve bu tutulma güneşin tümünde veya üçte birinde veya yarısında olur ve süresi de bir veya iki saat olur. Böyle bütün tutulma hallerini ve arâzlarını Allah bilir. O'nun bilgisinden hiçbir şey eksik kalmaz. Fakat O'nun bilgisi güneş tutulmazdan önce, tutulma halinde ve aydınlandıktan sonra aynı vetîre (süreç) üzeredir (birbirinden) ayrılmaz ve bu, O'nun zâtında bir değişikliği gerektirmez.

(Allah'ın) bütün hâdisleri bilmesi de böyledir. (Hâdisler) sebeplerle hüdûs ederler, bu sebeplerin de başka sebepleri vardır. Nihayet (bu sebepler zinciri) göğün devrî hareketlerine kadar varır.

Devrî hareketlerin sebebi; göklerin nefsidir. Nefislerin harekete geçmesinin sebebi de Allah'a ve ona yakın meleklere benzeme şevk ve arzusudur.

Küll (Tanrı'ya) malûmdur, yani O'na bir ve mütenâsip olarak açıktır. Bunda zamanın hiçbir etkisi yoktur. Buna rağmen güneş tutulması gerçekleşmiştir. (Tanrı) güneş tutulmasının mevcût olduğunu şu anda biliyor, ama daha sonra, «şimdi aydınlanmış olduğunu bilmez» denılemez. Bilinmesi için, zamana izâfe edilmesi gereken her şeyi bildiği düşünülemez. Çünkü bu teğayyürü (değişmeyi) gerektirir.

Bu, zamanla bölümlenen şeyler konusunda böyledir. İnsanların ve hayvanların şahısları gibi madde ve mekânla bölümlenme konusunda da görüşleri aynıdır. Onlar (filozoflar) derler ki. (Tanrı) Zeyd, Amr ve Hâlid'in (başından geçen) arazlarını bilmez. Sadece mutlak anlamda ve küllî bir bilgi ile insanı, (insanın) arazlarını ve özelliklerini bilir. Onun bedeninin, uzuvlardan mürekkep olması gerektiğini, (bu uzuvlardan) bir kısmının basmak, bir kısmının yürümek, bir kısmının idrâk etmek için olduğunu, bir kısmının çift, bir kısmının tek olduğunu (insan) kuvvetlerinin bu bölümleri arasına serpiştirilmiş olması gerektiğini ve daha buna benzer insanoğlunun iç ve dış dünyasıyla ilgili bütün niteliklerini, ona ilişen sıfat ve levâzımını bilmesi gerektiğini, onun bilgisinden hiçbir şeyin eksik kalmıyacağını ve tümünü bileceğini söylerler.

Zeyd'in şahsına gelince o, Amr'ın şahsından ancak duyu bakımından ayırd edilebilir, akıl bakımından (ayırd edilemez). Ayırımın ölçüsünün de belirli yönlerde işaretleri vardır. Akıl mutlak olarak küllî ciheti akleder ve küllî mekânı düşünür. Bizim «şu» ve «bu» sözlerimiz o duyumların duyuda hâsıl ettikleri duyguya göre bir işârettir. Çünkü (duyumlanan şey) yakın veya uzakta belirli veya belirsiz bir yöndedir. Bunlar ise(Tanrı Teâlâ'nın), hakkında müstahîldir.

İşte onların inandıkları kâide budur (buna dayanarak) şeriatları kökten yıkmışlardır. (1) Çünkü bu (inancın) zımnında gizli olan şudur: Sözgelimi Zeyd Allah'a itâat veya isyân etmiş olsa, Zeyd'in halindeki değişimden dolayı Allah Azze ve Celle onu bilmez. Çünkü O (Allah), ayn olarak Zeyd'i bilmez, çünkü Zeyd bir şahıstır. Onun fiilleri önce yok iken sonra hâdis olmuştur. (Tanrı Teâlâ) şahsı bilmeyince onun ahvâlini ve fiillerini de bilmez. Hatta Zeyd'in küfrettiğini veya müslüman olduğunu da bilmez. O (Allah) sadece insanın şahıslara mahsus değil küllî olarak mutlak manâda küfrünü veya müslümanlığını bilir.

Hatta (bu görüş) şunu gerektirir: Hz. Muhammed (S.A.V.) peygamberlik iddia ederek meydan okuyup (ortaya çıkmıştır) ancak O (Tanrı) bu halde onun (Hz. Muhammed'in) meydan okuduğunu da bilmez. Bu durum belirli her peygamber için ay-

nen böyledir. O (Allah) ancak, insanlardan bir kısmının peygamber olarak meydan okuduğunu ve onların sıfatlarının da şöyle ve şöyle olduğunu bilir. Muayyen bir peygamberi şahıs olarak bilmez ve tanımaz. Çünkü bu, duyularla bilinir. Peygamberlerden sâdır olan halleri de bilmez. Çünkü bunlar belirli bir şahıs için zaman bakımından bölümlenirler. Bu (değişik zamandaki) hallerin kavranması teğayyürü gerektirir.

Önce nakletmek, sonra anlatmak, üçüncü olarak onlara lâzım olan çirkinlikleri beyân etmek için, onların mezheplerinden (görüş) zikretmek istediğimz kısımlar bunlardır. Şimdi onların sapıklıklarını ve bâtıl olma yönlerini zikredelim.



Onların sakatlıkları şudur: «Muhtelif üç ahvâl vardır. Muhtelif (haller) bir mahalde ard arda gelirse şüphesiz onda değişmeyi gerektirir. Eğer (kişi) güneş tutulması halinde onun daha önce olduğu gibi olacağını biliyorsa o âlim değil câhildir. Olduğunu ve ondan önce de olmamış olduğunu ve olacağını bilmekteydi, onun bilgisi değişik ve durumu da değişiktir dolayısıyla teğayyürü gerektirir. Çünkü teğayyürün anlamı sadece bilenin farklılığıdır. Çünkü bir şeyi bilmeyip de sonra bilmiş olan kişi değişmiştir. Bir (şeyin) olduğunu önce bilmeyip de sonra oluş halinde (olduğuna dâir) bilgi hâsıl olursa yine (durum) değişmiştir.» derler. Bunu şöyle tahkîk ederler, haller üç çeşittir:

Birinci hal, mahzâ izâfettir. Senin sağın ve solunun olması gibi. Bu, zâtî bir niteliğe değil, mahzâ izâfete râcî'dir. Çünkü sağında olan bir şey soluna geçerse senin ona izâfetin değişmiştir. zâtın ise hiçbir şekilde değişmemiştir. Bu zâta ekli olarak değişmedir, zâtın değişmesi değildir.

(İkinci olarak) Senin önünde hazır olan cisimleri hareket ettirme gücün olduğu takdîrde de durum aynıdır. (Önündeki cisimleri hareket ettirdiğin zaman) cisimler tamamen veya kısmen yok olacaktır, ancak senin fıtrî enerjin ve gücün değişmemiştir. Çünkü senin kudretin önce mutlak anlamda cismi tahrîke kudrettir. Sonra ikinci olarak cisim olması nedeniyle muayyen bir cismi (tahrîke kudrettir.) Şu halde kudretin muayyen bir cisme izâfeti zâtî bir vasıf değil mahzâ izâfettir. Onun değişşimi izâfetin de ortadan kalkmasını gerektirir, değiştirmeye gücü yetenin halinin değişmesini değil.

Üçüncüsü de zât bakımından teğayyürdür. Bu, önceden bilir değilken, sonra bilmek veya önceden kâdir değilken sonradan kudretli olmaktır ki işte teğayyür budur.

Bilinenin değişmesi (teğayyürü) bilginin de değişmesini gerektirir. Çünkü bilginin zâtının hakîkatında; özel bir bilinene izafeti de dâhildir. Zira muayyen bir bilginin hakîkatı onun muayyen bir bilinene-olduğu hal üzere- ilişmesidir. Başka bir halde iken ilişmesi ise zarûrî olarak ayrı bir bilgidir ve bunların ard arda gelmesi bilenin durumunun değişmesini gerektirir.

Şöyle denmesi imkânsızdır:

Zâtın tek bir bilgisi vardır. Onunla olacağı bildikten sonra, olanı bilir ve olanı bildikten sonra da olmuşu bilir, dolayısıyle bilgi tektir (bilgi) halleri birbirine benzemektedir. Binaenaleyh bilgiye izâfet değişmiştir. Çünkü bilgide izâfet, bilginin zâtının hakîkatıdır. Bunun değişmesi bilginin zâtının değişmesini gerektirir. Bu da teğayyürü icâbettirir ki o, Allah Teâlâ için muhâldir.



(Buna) iki yönden itirâz edilebilir:

Birincisi denilebilir ki; siz şöyle diyene ne karşılık verirsiniz: «Meselâ, güneş tutulmasının muayyen bir vakitte varlığı (konusunda) Allah Teâlâ'nın bir tek bilgisi vardır. Bu bilgi ile; (tutulmanın) varlığından önce onun olacağını bilmiştir. Yine aynen o (bilgi) ile (tutulmanın) varlığı anında onun (tutulmanın) olduğunu bilmiştir. Yine (güneşin) aydınlanmasından sonra (tutulmanın) son bulduğunu da bilmiştir. Bu ihtilâflar, bilginin zâtında değişmeyi gerektirmeyen, dolayısıyla bilenin zâtında da değişmeyi gerektirmeyen, izâfete râcîdir. Bu, mahzâ izafet menzilesinde yer alır. Çünkü bir tek şahıs, senin sağından bulunurken sonra dönüp önüne geçebilir, sonra arkana. Böylece izâfetler senin çevrende dolaşır. Bu durumda değişen sen değil, yer değiştiren o şahıstır.

Allah Azze ve Celle'nin bilgisi konusunda da durumun böyle anlaşılması icâbeder. Biz Allah'ın objeleri ezelde, hâlde ve ebedde hiç değişmiyerek tek bir bilgiyle bildiğini kabul ederiz.

Onların maksadı (Allah'tan) değişimin nefyidir ki bu hususta ittifak vardır. Ancak «şu anda olmuşu ve sonra yok olmayı bilmenin, değişiklik olduğu zorunlu olarak sâbittir.» sözleri kabule şâyân değildir. Çünkü bunu nereden bilmektedirler? Eğer Allah Teâlâ, bizim için Zeyd'in yarın güneş doğarken gelebileceği konusunda bir bilgi halketse ve bu bilgi devam etse, başka bir bilgi halketmese ve bu bilgiden de ğâfil kılmasa biz güneş doğarken bir önceki bilgiye dayanarak Zeyd'in o anda gelebile-

ceğini biliriz. O andan sonra da Zeyd'in biraz önce gelmiş olduğunu biliriz. Tek ve Bâkî olan bu bilgi üç hali de ihâta etmek konusunda yeterli sayılır.

Geriye şu sözleri kalıyor: «Belirli bir bilinene izâfet; bilginin hakîkatına dâhildir. İzâfetler değişik oldukça, izâfetin kendisi için zâtî olduğu objeler de değişir. İhtilâf ve teâküb (ardarda gelme) hâsıl olunca değişiklik de hâsıl olur.»

Deriz ki; eğer bu sahîh ise, siz de filozoflardan kardeşlerinizin metodunu benimseyin. Nitekim onlar derler ki: (Tanrı) ancak nefsini bilir. O'nun kendi zâtını bilmesi, zâtının aynıdır. Çünkü, o, mutlak olarak insanı veya mutlak olarak hayvan veya mutlak olarak cemâdâtı bilmiş olsaydı -bunlar şüphesiz ki farklı olduklarından- onlara yapılan izâfetler de hiç şüphesiz değişik olacaktı. Dolayısıyla bir tek bilgi farklı şeyleri bilme (konusunda) elverişli olmayacaktı. Çünkü izâfe edilen şey değişik olduğundan izâfet de değişik olacaktı. Bilinene izâfet, bilgi bakımından zâtîdir. Bu ise taaddüd ve ihtilâfı (değişikliği) gerektirir, sadece benzerlikle taaddüdü değil. Binaenaleyh bu konuda taaddüt ve ihtilâf gerekir. Sadece benzer ve eşit şeylerin bir kısmı diğerinin yerine geçebilir. Halbuki hayvanı bilmek cemâdâtı bilmenin yerine kâim olmaz. Beyazı bilmek siyahı bilmenin yerine kâim olmaz çünkü bunlar muhteliftirler.

Sonra bu neviler, cinsler ve sonsuz olan küllî arazlar çok farklıdırlar. Farklı bilgiler tek bir bilginin içerisine nasıl sığar? Sonra bu bilgi, üzerine hiçbir şey eklenmeksizin bilenin zâtıdır.

Keşke böyle olsaydı, akıl (sahibi) durumları; geçmiş, gelecek ve hâl olmak üzere taksim edilen tek bir objenin bilgisinin birleşmesini muhâl kabul etmeyi kendine nasıl câiz görür? Halbuki o, bütün farklı cinsler ve nevîler ile alâkalı bilginin birleşmesini muhâl kabul etmez. Ayrı cinsler ve nevîler arasındaki ihtilâf ve uzaklaşma zaman bakımından bölümlenen tek bir objenin durumları arasındaki ihtilâftan daha fazladır. Orada taaddüt ve ihtilâf gerekmezken, burada taaddüt ve ihtilâf nasıl gerekir?

Zaman bakımından ayrılığın cins ve nevî bakımından ayrılıktan daha aşağıda bulunduğu burhân yoluyla sâbit olduğuna ve (zaman bakımından ayrılığın) taaddüt ve ihtilâfı gerektirmediği kabul edildiğine göre, bu da aynı şekilde ihtilâfı gerektirmez.

İhtilâf gerekmediğine göre, bir tek bilgiyle ezel ve ebedde sürekli olarak küllü ihâta câiz olur ve bu, bilenin zâtında bir değişikliği gerektirmez. (2)



İkinci itirâz şöyledir: Denebilir ki; sizin kuralınıza göre değişse de cüz'î durumları (Allah'ın bilmesini) kabul etmek için engel nedir? Bu tür teğayyürün onun için müstahîl olmadığına siz de inanmadınız mı? Nitekim Mutezile'den Cehm İbn Safvân, Tanrı'nın bilgisinin hâdis olan şeylerle hâdis olduğunu bildirmektedir. Nitekim onların yanında bir başka grub olan Kerrâmiye, Allah'ın bilgisinin hâdislere mahall olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i hak (Sünnet ehli) topluluğu onlara ancak şu bakımdan karşı çıkmışlardır: Değişen, değişimden halî olmaz, değişen ve değişimden halî olmayan da kadîm değil hâdistir.

Size gelince, sizin mezhebiniz (e göre) âlem kadîmdir ve o değişmeden hâlî değildir. Değişen bir kadîm düşündüğünüze göre sizi, bu inançtan (değişen cüz'î umûru Allahın, bileceği esasından) alıkoyan bir şey olamaz.

Denilirse ki; biz bu (Allah'ın değişen cüz'î umûru bileceği konusunu) muhâl kabul ediyoruz. Çünkü onun zâtında hâdis olan bilgi ya kendi tarafından hâdis kılınacaktır veya başkası tarafından.

Kendisi tarafından hâdis kılınması bâtıldır. Çünkü biz kadîmden hâdisin sâdır olamıyacağını ve fâil değilken fâil olunamıyacağını bunun teğayyürü gerektireceğini âlemin hüdûsu meselesinde beyân etmiştik.

Eğer bu, (hâdis olan bilgi Evvel'in) zâtında başkası tarafından hâsıl olmuşsa bu başkası, onda nasıl müessir ve değiştirici olabiliyor ki, başkası tarafından onun durumu bağımlı ve zorunlu olarak değişebiliyor?

Deriz ki; her iki kısım da sizin kâidenize göre muhâl değildir. Kâdîmden hâdislerin ilki olan bir hâdisin südür etmesi müstahîldir» sözünüze gelince, biz bunu (kadîmden hâdisin südûru meselesini) incelerken iptal etmiştik Nasıl olabilir ki? Size göre kadîmden hâdislerin ilki olan hâdisin südûr etmesi müstahîldir. Müstahîl olmasının şartı onun ilk olmasıdır. Aksi takdirde bu hâdislerin sonsuza kadar hâdis olan sebepleri yoktur. Devrî hareket vâsıtasıyla nihâyet kadîm olan bir objeye varır ki bu, felekin nefsi ve hayatıdır. Felekî nefis kadîmdir, devrî hareket ondan hâdis olur. Hareketin cüz'lerinden her bir cüz, hâdis olur ve yok olur, ondan sonrakiler ise şüphesiz ki yenilenir. Şu halde size göre, hâdisler kadîmden südûr etmişlerdir. Kadîmin halleri birbirine benzer olursa, ondan hâdis olanların da devamlı olarak südûru birbirine benzer. Tıpkı hareketin hallerinin benzemesi gibi çünkü o hâli birbirine benzeyen (homojen) kadîmden sâdır olmuştur.

Ortaya çıkıyor ki; onlardan her bir fırka kadîmden hâdislerin südûrunun câiz olduğunu itirâf etmektedir. Ancak bu südûr uyum ve süreklilik içerisinde olunca mümkündür. Öyleyse hâdis olan bilgilerde bu kabîlden olmalıdır.

İkinci kısma gelince ki, Bu (Tanrı'nın) bilgisinin ğayrından sâdır olmasıdır. Biz deriz ki: Size göre bu neden müstahîl oluyor? Bu konuda üç durum bahis mevzuudur:

a) Birincisi, değişmedir ki biz bunun sizin aslınıza (kâidenize) göre lüzûmunu açıklamıştık.

b) İkincisi ğayrın, ğayrın değişmesi için sebep olmasıdır-ki bu size göre- muhâl değildir. Dolayısıyla bir şeyin hüdûsu onunla bilginin hüdûsuna sebep olmalıdır. Nitekim siz şöyle dersiniz: Renk (sahibi) kişinin, görücü göz bebeğinin hizâsında temessül (belirmesi) etmesi; şahsın misâlinin- göz bebeği ile görülen şey arasındaki şaffaf havanın tavassutu ile-göz bebeğinin katı tabakasında görülmesinin sebebidir.

Bir cemâdın (katı maddenin); şeklin göz bebeğinde belirmesine sebep olması -ki bu, görmenin ifâde ettiği anlamdır- câiz olduğuna göre, hâdislerin hüdûsunun Evvelin onları bilmesinin sebebi olması neden müstahîl olsun? Nasıl kuvve-i Bâsire (görme gücü) idrâk yeteneğine (sahip) ise ve kişinin (görme) idrâkinin hasıl olması için, göz kapaklarının kalkmasıyla, göz bebeğinde renk (sahibi) şahsın şeklinin hâsıl olması mümkün oluyorsa -size göre- ilk Mebdein zâtının da ilmi kabule yetenekli olması ve o hâdisin varlığı ile kuvveden fiile çıkması mümkün olmalıdır. Eğer bunda kâdîmin değişkenliği sözkonusu ise -size göre- değişen kadîm müstahîl değildir. Bu durumun Vâcib'el-Vücûd (Allah) için müstahîl olduğunu iddia ediyorsanız, sizin Vâcib'el-Vücud'un isbâtı husûsunda -yukarda geçtiği gibi- illet ve malûl silsilesini kesmekten başka bir burhânınızın olmadığı meydandadır. Biz ise bu teselsülün kesilmesinin değişen bir kadîm ile mümkün olduğunu beyan etmiştik.

c) Bu konunun (bilginin Evvelde hâdis olması ve ğayrı tarafından sâdır olması) tazammun ettiği üçüncü husûs ise, kadîm'in ğayrı ile değişken olmasıdır. Bu, buyruk altına girmeye, ğayrın (Evvel) O'nun üzerine hâkim olmasına benzemektedir. Denilir ki; o, hâdislerin vâsıtalarla hüdûsuna sebep olduğuna, sonra hâdislerin hüdûsu onda bilgilerin hâsıl olmasının nedeni olduğunu ve böylece o kendi nefsi için bilginin elde edilmesinin sebebi gibi olduğuna ve bu bilgi yalnız vâsıtalarla gerçekleştiğine göre bu, sizin için neden müstahîl oluyor?

Bu «buyruk altına girmeye benzer» sözünüze gelince, öyle

olsun. Çünkü bu sizin aslınıza (kâidenize) uygundur. Zira siz Allah'tan sâdır olan her şeyin lüzûm ve tabîat yoluyla sâdır olduğunu iddiâ ettiniz ve bu şeyin südûru hususunda (Allah'ın) onu yapmamaya gücünün yetmediğini öne sürdünüz ki bu da bir tür buyruk altına girmeye benzemektedir ve onun kendisinden sâdır olan şey(in meydana gelmesine) mecbur olduğunu göstermektedir.

Denilirse ki; bu, mecbûriyet değildir. Çünkü O'nun kemâli bütün objelerin kaynağı olmasındandır.

Deriz ki; öyleyse bu da, buyruk altına girme değildir, çünkü onun kemâli tüm objeleri bilmesindendir. Her hâdisle birlikte bizde bir bilgi hâsıl olursa bu bizim için noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemâl olur. Öyleyse aynı husus O'nun (Allah'ın) hakkında da (geçerli) olmalıdır (3)

ONDÖRDÜNCÜ MES'ELE

Göğün devri hareketiyle Allah'a itâat eden bir canlı olduğu konusunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir:

(Filozoflar) Dediler ki, gök bir canlıdır onun nefsi (rûhu) vardır. Bu (nefsin) göğün bedenine nisbeti, bizim nefislerimizin (rûhlarımızın) bedenlerimize nisbeti gibidir. Bizim bedenlerimiz nasıl rûhun hareketiyle irâdeli olarak, maksatlara doğru hareket ederlerse göklerin durumu da aynıdır. Göklerin devrî hareketleriyle maksatları, âlemlerin Rabbına-aşağıda açıklayacağımız şekilde- ibâdet etmektir.

Bu konudaki mezhepleri (görüşleri) inkârı mümkün olmayan ve müstahil olması iddiâ edilemiyen husûslardandır. Çünkü Allah Teâlâ her cisimde hayat yaratmaya kâdirdir. Cismin büyüklüğü onun canlı olmasını engellemez. Yuvarlak olması da böyle. Çünkü hayat için özel bir şekil şartı yoktur. Hayvanlar şekilleri ayrı olmasına rağmen hayatı kabul hususunda müşterektirler.

Lâkin biz bunun aklî delille bilinmesinden onların âciz kaldığını iddiâ ediyoruz. Eğer bu (göklerin canlı olması) sahih ise, bu hususta ancak Allah'tan ilhâm veya vahiy ile peygamberler haberdâr olurlar. Aklın kıyas (yoluyla bilgisi) buna delâlet etmez.

Evet, bu gibi husûsun delille bilinmesi -eğer delil varsa- ve güçlü ise uzak (ihtimâl olarak) kabul edilmez. Fakat biz diyoruz ki, onların delil olarak ortaya sürdükleri şey, tahmînin ifâdesinden başka bir şeye elverişli değildir, kesin olarak ifade etmek ise aslâ.

Buradaki yanılgıları şöyle demelerindendir: «Gökyüzü hareketlidir -bu hissî (duyulara dayalı)) öncüldür- hareketli olan her cismin bir muharriki vardır -bu da aklî öncüldür- çünkü her cisim, cisim olması nedeniyle hareket etmiş olsaydı, her cismin hareketli olması gerekirdi.

Her hareket ettirici (özellik) ya hareket edenin kendisinden (zâtından) kaynaklanır -taşın tabiî olarak yukardan aşağıya düşmesi, canlının hareket husûsunda kudret ve irâdesi gibi- yahut ta hareket ettirici (hareket edenin) dışında olacak ve taşın yukarıya (doğru) fırlatılması gibi kasılma yoluyla onu hareket ettirecektir.

Zâtındaki bir anlamla (özellik) hareket eden her şey; ya -taşın yukardan aşağıya düşmesi gibi- hareketin şuurunda olmayacaktır ki, biz buna tabiî hareket adını veriyoruz. Ya da şuurunda olacaktır ki biz buna da irâdî ve nefsânî (hareket) adını veriyoruz.

Bu, sınırlandırıcı ve müsbet ile menfî arasında dönüp (duran) taksîme göre, hareket ya kasılma yoluyla, ya tabiî, ya da irâdî olacaktır. (Gökler için) ikisi bâtıl olduğuna göre, üçüncüsü taayyün etmiş olur.

(Göklerin hareketinin) kasılma hareketi olması mümkün değildir. Çünkü kasarak hareket ettiren (güç) ya irâde veya kasılma yoluyla hareket eden bir başka cisim olacaktır. (Bu takdirde) neticede yine irâde ile sonuçlanacaktır. Gökyüzündeki cisimlerin hareketinin irâde ile hareket eden bir hareket ettiricinin (eseri olduğu) sâbit olunca maksat hâsıl olmuştur. Neticede irâdeye dönüş olduğuna göre kasılma yoluyla hareket (eden muharrikleri) koymanın ne faydası vardır?

Ya da (gökyüzündeki cisimler) kasılma (kasr) ile hareket ediyor denecektir ki, bu takdîrde kasılma hareketini vâsıtasız olarak sağlayan Allah Teâlâ (olacaktır) bu, ise muhâldir. Çünkü o (gök cisimleri) sırf cisim olmak ve Allah'ta onun yaratıcısı olmak nedeniyle hareket etseydi, her cismin hareket etmesi gerekirdi. Böylece hareketin; cisimlerin diğerlerinden ayırd edildiği bir özel nitelik olması icâbederdi. İşte bu nitelik, hareket ettirici (olmaya) yakındır. İrâde veya tabîata gelince; Allah Teâlâ'nın bir şeyi irâde yoluyla hareket ettirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü onun irâdesi cisimlere tek bir nisbet içerisinde nisbet edilir. Bu takdîrde hareket ettirilmek için neden özellikle o cisim kasdedilmiştir de diğeri kastedilmemiştir? Bunun (hareket ettirilmenin) maksatsız olması da mümkün değildir. Çünkü alemin hüdûsu meselesinde geçtiği gibi bu, muhâldir.

(Hareket eden) bu cisimde (göklerde) hareketin mebdei olan bir sıfatın bulunması gerektiği sâbit olduğuna göre, birinci kısım yani kasılma yoluyla hareketi fazretme durumu bâtıl olmuş olur.

Geriye hareket tabiîdir demek kalıyor. Bu ise mümkün değildir. Çünkü mücerred olarak tabîat, kat'iyyen hareketin nede-

ni olamaz. Çünkü hareketin anlamı; bir yerden kaçmak ve başka bir yeri taleb etmektir. Cismin bulunduğu mekân; eğer ona uygun ise ordan hareket etmez. Bunun için havayla dolu tulum suyun yüzünden dibine doğru hareket etmez.. Suyun dibine batırılacak olursa tekrar yüzeye doğru hareket eder, çünkü o en uygun yeri bulmuş ve durmuştur. Beraberinde tabîat ta bulunmaktadır. Eğer uygun olmayan bir yere nakledilirse oradan kaçarak uygun olan yere gelir. Tıpkı hava ile dolu olan şeyin (tutum) suyun ortasından havanın bulunduğu mahalle kaçması gibi.

Devrî hareketin de tabiî olması düşünülemez. Çünkü kaçılması (gerektiği) farzedilen her durum ve mekân ona âittir ve tabiî olarak kaçılan şey, tabiî olarak matlûp olamaz. Bunun için hava ile doldurulmuş olan tulum, suyun dibine dönmez. (Yeryüzüne düşen) taş da yeryüzünde durduktan sonra (tekrar) havaya dönmez. Geriye sadece üçüncü şık kalıyor ki, bu da irâdî harekettir. (1)



İtirâz için biz şöyle deriz: Biz sizin mezhebiniz (görüşünüz) den ayrı olarak bâtıl olması için burhân bulunmayan üç başka ihtimâl takdîr ediyoruz:

Birincisi, gökyüzünün hareketinin, onun hareket etmesini isteyen ve devamlı olarak döndüren bir başka cismin zoruyla meydana geldiğini farzetmektir. Bu hareket ettirici cisim küre olamaz muhît (dâire) de olamaz dolayısıyla gök olamaz. Şu halde onların «gökyüzünün hareketi irâdîdir ve gökyüzü canlıdır» sözleri bâtıl olur. İşte bizim zikrettiğimiz de budur. Bizim söylediğimiz (cismin) varlığı mümkündür ve mücerred anlamda uzak saymaktan öte def'edilme yolu yoktur.

İkincisi, şöyle denilebilir: (Gökyüzünün) hareketi kasrî (kasılma yoluyla) dir, başlangıcı ise Allah'ın irâdesidir. Biz de deriz ki Taşın yukardan aşağıya (düşme) hareketi de kasrîdir. Allah'ın onda hareketi yaratmasıyla, sonradan hâdis olmaktadır. Canlı olmayan diğer cisimlerin hareketleri için de aynı söz söylenir.

Geriye sadece cisim olmak bakımından diğer cisimler de onunla ortak olduğu halde irâdenin neden (yalnız) ona tahsîs edilmiş olduğunu (sorarak bu husûsu) uzak saymak kalıyor.

Biz, bir şeyi benzerinden tahsîs etmenin (özelleştirmenin) kadîm irâdenin özelliğinden olduğunu, onların devrî hareketin yönünü tayîn ile kutub yerinin ve noktasının tayîninde özelliği bu olan bir niteliği tesbît etmek zorunda olduklarını beyân ettiğimizden (bu konuyu) yeniden tekrârlamıyoruz.

Sözün özü şudur: Bir sıfatla temeyyüz etmeksizin sadece irâdenin kendisine taallûku ile cismin tahsîs edilmesi hususunda uzak gördükleri ihtimâller cismin bu nitelikle temeyyüzü konusunda onların aleyhlerine döner. Çünkü biz deriz ki: Neden öyleyse göğün cismi, diğer cisimlerden ayırd eden bu sıfatla temeyyüz etmiştir? Diğer cisimler de cisim olduğuna göre, niçin diğer cisimler de hâsıl olmayan nitelik gökte hâsıl olmuştur? Eğer bu soruya, «bir başka nitelikle» diye sebep gösterilirse suâl, «diğer niteliğe da yönelir ve böylece sonsuza kadar uzar. Neticede «irâde ile» diye hükmetmek zorunda kalırlar. İlkelerde şey'i mislinden ayıran ve benzerlerinden tahsîs edici bir niteliği gerektiren unsurlar bulunur.

Üçüncüsü ise, biz gökyüzünün bir nitelikle tahsîs edildiğinin ve bu niteliğin -onların taşın yukardan aşağıya düşmesinde kabul ettikleri gibi hareketin başlangıcı olduğunu kabul ediyoruz. Ancak (gökyüzü) bu hareketin şuûrunda değildir, tıpkı taşın (düşerken) düşmenin şuûrunda olmayışı gibi.

«Tabiî olarak matlûb olan şeyden tabiî olarak kaçılamaz» sözleri ise bir şaşırtmacadır. Çünkü meydanda -onlara göre- sayı bakımından birbirinden üstün yerler yoktur. Bilakis cisim tektir, devrî hareket te tektir. Fiilen cismin de hareketin de cüz'leri (parçaları) yoktur. Parçalanma sadece vehmî (zihnî) dir. Binaenaleyh hareket; bir yeri taleb etme veya bir yerden kaçma değildir. Şu halde zâtında devrî hareketi gerekli kılan bir anlamın (özelliğin) bulunduğu, bu anlamın (özelliğin) gereği; mekân istemek olup, sonra o mekâna ulaşmak için hareket etmek (şeklinde) olmadığı ve hareketin kendisinin bu anlamın (özelliğin) gereği olduğu bir cismin yaratılması mümkündür.

Sizin, «her hareket bir mekân aramak veya bir mekândan, kaçmaktır» sözünüz zarûrî ise, sanki mekân aramayı tabîatın gereğiymiş gibi kabul etmiş olmaktasınız ve hareketin kendiliğinden kasdedilmiş olmadığını, bilakis ona vâsıta olduğunu iddiâ etmektesiniz. Biz de deriz ki; hareketin mekân talep etmek olmayıp maksadın kendisi olması uzak görülemez, bunu muhâl kılan ne vardır?

Şu halde ortaya çıkıyor ki; her ne kadar onların söyledikleri (ihtimâlin) diğer ihtimâllerden daha gâlip olduğu sanılırsa da kesin olarak diğer (ihtimâlin) reddedilmesi kestirilemez. Şu halde göğün canlı olduğu (konusundaki) hüküm mahzâ tahakkümdür ve hiçbir dayanağı yoktur. (2)

ONBEŞİNCİ MES'ELE

Göğü hareket ettiren maksat konusunda onların (filozoflar) zikrettikleri husûsların iptâline dâirdir

Onlar (filozoflar) dediler ki: Gök, hareketleriyle Allah'a itâat etmekte ve ona yaklaşmak istemektedir. Çünkü irâdeli olan her hareket bir maksada mebnîdir. Zira bir canlıdan fiil ve hareketin südûr etmesi, ancak fiili (yapmanın), onu terk etmekten daha evlâ olması halinde düşünülebilir. Aksi takdirde fiil ve terk müsâvî olsaydı fiil tasavvur edilemezdi.

Sonra Allah'a yaklaşmak demek (onun) rızâsını talep etmek ve gazabından sakınmak demek değildir. Çünkü Allah Teâlâ gazab ve rızâdan münezzehtir. Bu sözler (Allah Teâlâ için) ıtlâk olunursa da mecâz yoluyla ıtlâk olunmaktadır. Bununla ceza irâdesi ve sevap irâdesi kinaye olunmaktadır.

(Allah'a) yaklaşmayı, ona mekânda yaklaşma isteği olarak (anlamak) câiz değildir, çünkü bu, muhâldir.

Geriye, sadece ona sıfatlarda yaklaşma isteği kalıyor. Çünkü onun varlığı en ekmel varlıktır. Her varlık onun varlığına izâfetle eksiktir. Eksikliğin de birbirinden farklı dereceleri vardır. Sıfat bakımından ona en yakın olan melektir. Ancak (bu yakınlık) mekân bakımından değildir. Melâike el-mukarrebûn (Allah'a en yakın olan melekler) ile bu, kasdedilmektedir. Yani değişmeyen, fena bulmayan, istihlâle etmeyen, aklî cevherleri kasdediyorum. Bunlar eşyâyı, (objeleri) olduğu şekilde bilirler. İnsan sıfat bakımından meleklere ne kadar çok yaklaşırsa, Allah'a daha çok yaklaşır. Âdemoğullarının tabaka bakımından (ulaşabileceği) en son nokta, meleklere benzemektir.

Allah'a yaklaşmanın anlamının bu olduğu ve bununla sıfat bakımından (Allah'a) yaklaşma isteği kastedildiği sâbit olduğuna göre (bu yaklaşma) eşyânın hakîkatını bilmek, ölümden sonra onun için mümkün olan en mükemmel hallerde, ebedî olarak bâkî kalmak şeklinde (ortaya çıkar) Zira kemâlin en son nok-

tasındaki bekâ Allah içindir. Melâike'el-Mukarrebûn için mümkün olan kemâl ise onlarla birlikte var olmuştur. Çünkü onlarda hiçbir şey kuvve halinde değildir ki fiil haline çıkabilsin. Öyleyse onların (Melâike'el-Mukarrebûn) kemâli Allah'tan başkasına nisbetle en son noktadadır.

Semavî melekler ise, gökleri hareket ettiren nefislerden (rûhlardan) ibârettir. Göklerde kuvve halinde olan rûhlar vardır. Onların kemâlleri bölüm bölümdür. (Bir kısmı) fiil halindedir- kürre şekli ve heyeti gibi- ve o kendisiyle beraberdir. Bir kısmı da kuvve halindedir.- Bu da vazı ve mekân bakımından heyettir- belirli (olabilen) her durum onun için mümkündür. Ancak fiil halinde olan diğer durumlar onun için aynı şekilde mümkün değildir, zira hepsini birleştirmesi imkânsızdır. Durumlardan her birisini devamlı olarak kaplamak mümkün olmadığına göre, tür bakımından kaplama kasdolunmuştur. Ve onlar sürekli her durumdan sonra bir diğerini ve her mekândan sonra bir başka mekânı talep ederler. Bu imkân, hiç bir zaman kesilmediği için, bu hareketler de inkıtâa uğramaz. Onun maksadı, imkân nisbetinde ve kendisi için mümkün olacak şekilde, kemâlin en son noktasına ermek için ilk mebde'e benzemektir. Semâvî meleklerin Allah Teâlâ'ya itâatının anlamı budur.

Onlar için (semâvî melekler) ona (ilk mebde'e) benzemek iki şekilde hâsıl olmuştur:

Birincisi, tür bakımından kendisi için mümkün olan her durumu ihâta etmek iledir. İşte ilk kasıtla kasdolunan budur.

İkincisi ise, üçgen, dörtgen, karşıtlık ve eşitlik gibi oranların farklılığı ve yeryüzüne nisbetle tulûun (gün doğuşu) değişikliği gibi ihtilâflardan doğan hareketlere dayanır. Bundan. Kamer feleğinin altında olanlara hayır hâsıl olur. Bu hâdislerin hepsi de ondan meydana gelir. İşte semâvî nefislerin kemâl isteme şekli böyledir.

Akıllı olan her nefis, zâtıyla kemâle erme arzusu duyar (1)

*
**

Bu noktadaki itirâz şöyledir: Bu sözlerin öncüllerinde tartışma imkânı olan hususlar mevcûttur. Ancak biz bu husûsta sözü uzatmak istemiyoruz ve sizin son olarak tayîn ettiğiniz maksada dönüyor, onu iki yönden iptâl ediyoruz.

Birincisi: Kâinatta kendisi için mümkün olan her mekânda kemâl arama arzusu itâat değil, budalalıktır. Bu hiçbir meşgalesi olmayan, arzularına teslîm, ihtiyâçlarına esîr olmakla yeti-

nen, bir beldede veya bir evde dolaşan ve böylece kendisinin Allah'a yaklaştığını sanan bir insan (ın durumu) gibidir. O, kendisi için mümkün olan her mekânda bir varlık temîn etmekle, mükemmeleşmek ister, «mekânlarda var olmak benim için mümkündür, sayı bakımından bunları birleştiremiyeceğime göre, tür bakımından birleştirmekle yetineceğim» diyerek bunda Allah'a yaklaşma ve kemâl isteği bulunduğunu iddiâ eder. Bu husûs onun aklının eksikliğine hükmedilerek budalalığına hamledilir. Ve denilir ki: «bir hayyizden diğer hayyize ve bir mekândan diğer mekâna intikâl; alışılabilen veya arzu duyulabilecek bir kemâl değildir». İşte onların zikrettikleriyle bunun arasında hiçbir fark yoktur.

İkincisi ise, biz şöyle deriz: Sizin maksad olarak zikrettiğiniz şey, batı (yönlü) hareketle hâsıl olmaktadır. Öyleyse ilk hareket neden doğu (yönünden) olmuştur? Hepsinin hareketi aynı yönde değil midir? Eğer değişiklikte bir maksad varsa, aksine de değişemez miydi? Ve o zaman doğu (yönünden) olan hareket batıdan olur, batı (yönünden) olan hareket de doğudan olurdu. Sizin hâdislerin hüsûlü konusunda, hareketlerin ihtilâflarıyla ilgili üçgenler, altıgenler ve diğer husûslarda zikrettiklerinizin hepsi aksi için de hâsıl olur. Keza durumlar ve mekânların kaplanması konusunda zikredilenler de böyledir. Nasıl olur? Diğer yöne hareket etmesi mümkün iken -eğer her mümkünün kaplanması kemâl ise- kendisi için mümkün olanı kaplamak üzere neden bir kerre bir yandan, başka bir kerre diğer yandan hareket etmektedir?

Görülüyor ki; bunlar hiçbir netîcesi olmayan hayâlden başka bir şey değildir. Gökyüzünün melekûtunun sırrına bu gibi hayâllerle muttali olunamaz. Allah peygamberlerini ve velîlerini bu sırlarına istidlâl (akıl yürütme) yoluyla değil, ilhâm yoluyla muttali kılar. Bunun için filozoflar, diğerlerinin yanısıra hareketin yönü ve (bu yönün) seçilişinin sebebini açıklamaktan âciz kalmışlardır. (2)

Bir kısmı da der ki: (Gökyüzünün) kemâl isteği -hangi cihetten olursa olsun -hareket ile hâsıl olduğundan ve yeryüzündeki hâdislerin intizâmı, hareketlerin değişikliğini ve yönlerin teayyününü gerektirdiğinden onu (gökyüzü) hareketin aslına sevkeden unsur, Allah'a yaklaşma, hareketin yönüne sevkeden unsur da süflî âleme hayrın yayılması arzusu olmuştur.

Bu da iki yönden bâtıldır:

Birinci; eğer böyle tahayyül etmek mümkün olursa şöyle hüküm verilebilir demektir. (Gökyüzünün) tabîatının gereği -ha-

reket ve teğayyürden kaçınmak için- sükûnettir. Bu ise kesinlikle Allah'a benzeme olur, çünkü Allah kesinlikle teğayyürden münezzehtir. Hareket ise teğayyürdür. Fakat o yeryüzüne hayrı saçmak için hareketi tercih etmiştir. O hareketle başkasını faydalandırmaktadır, hareket onun için ağırlık (teşkil etmez) ve kendisini yormaz. Bu hayâlı önleyecek engel nedir?

İkincisi; hâdisler, hareket yönlerinin değişikliğinden doğan oranların farklılığına dayandığına göre, -ilk hareket batıdan olsun, diğerleri de doğudan olsun, böylece ihtilâf hâsıl olmuş ve oranlar arasında farklılık meydana gelmiş olsun neden öyleyse bir tek yön taayyün etmiştir? Bu ihtilâflar, ancak ihtilâfın aslına (inmeyi) gerektirir. Bir yön (takdiri) bu maksadın ifâdesi için, aksinden hiç de evlâ değildir. (3)

ONALTINCI MES'ELE

Onların (filozofların) «Göklerin nefisleri bu âlemde hâdis olan bütün cüz'ilere muttali olur» sözlerinin iptâline dâirdir

Levh-i mahfûzdan maksad göklerin rûhlarıdır, alemdeki cüz'ilerin orada nakşedilmesi mahfûzâtın insan beynine verilmiş olan hâfızada nakşedilmesine benzer. Ancak bu, onun yaygın bir katı cisim olup, çocukların tahtaya yazı yazması gibi üzerine objelerin yazılmış olması anlamında değildir. Çünkü bu yazma onun çokluğunu ve üzerine yazılanların ihâta edilmesini gerektirir. yazılan şeylerin sonu olmazsa, üzerine (yazı) yazılan şeylerin de sonu olmaması gerekir. Sonsuz bir cisim tasavvur etmek ise mümkün değildir. Keza bir cismin üzerinde sonsuz çizgiler mümkün olmaz. Ayrıca sonsuz objelerin sayılı çizgilerle cismin üzerinde bulunması da târîf edilemez.

*
* *

(Filozoflar) iddiâ ettiler ki; semavî melekler göklerin rûhlarıdır. Kurrûbiyyûn (adını alan) Melâike'el-Mukarrebûn ise kendi nefisleriyle kâim olan, yer kaplamayan, cisimlerde tasarruf etmeyen cevherlerden ibâret, mücerred akıllardır. Cüz'î şekiller ise semavî ruhlara o (nefislerden) yayılır. (Kerrûbî melekler) Semâvî meleklerden daha üstündürler. Çünkü onlar fayda vericidirler, bunlar ise faydalanıcıdırlar. Faydalandıran, faydalanandan daha üstündür. Bunun için üstün olan «**Kalem**» diye ifade edilmiştir. Allah Teâlâ: «**Kalem ile öğretti.**» buyurmuştur. Çünkü o, faydalandıran bir nakkâş gibidir, öğretene «**Kalem**» faydalanana da «**Levh**» benzetmesi (yapılmıştır) onların görüşü işte budur.

Bu konudaki tartışma, bir önceki tartışmadan farklıdır. Bir önceki (meselede) zikrettikleri şeyler muhâl değildir. Çünkü onun neticesi gökyüzünün bir maksada göre hareket eden canlı olmasıdır ve bu mümkündür. Burada (zikrettikleri) ise mahlûk

(yaratılmış)ın sonu olmayan cüzîleri bilmesinin isbâtına râcî'dir. Bunun muhâl olduğuna inanılabilir. Bunun için biz kendilerinden delil isteriz. Çünkü bu inanç kendiliğinden tahakkümdür (1)

*
* *

Bu husûsta şöyle diyerek delil getirmek istemişlerdir: Devrî hareketin irâdî olduğu sâbit olmuştur. İrâde ise murâd (irâde edilene) tâbi'dir. Küllî murâda (irâde edilen) ancak küllî irâde yönelir. Küllî irâdeden hiçbir obje sâdır olmaz. Çünkü bilfiil mevcûd olan her kül, cüz'i olarak belirlidir. Küllî irâdenin, cüz î teklere nisbeti; bir tek vetîre (süreç) içerisindedir. Binaenaleyh ondan cüz'î bir şey sâdır olmaz. Bilakis belirli hareket için cüzî irâde şarttır.

Felekin, belirli bir noktadan, bir başka belirli noktaya (doğru) her cüz'î hareketi (halinde) hiç şüphesiz o hareketinin, cüz'î irâdesi vardır. O (felek), hiç şüphesiz bu cüz'î hareketi cismani kuvvet ile tasavvur eder. Çünkü cüz'îler ancak cismânî kuvvetlerle idrâk edilebilirler. Öyleyse irâdenin, murâd edileni tasavvur etmesi zarûrîdir. Yani ister cüz'î olsun, ister küllî olsun onu bilmeyi gerektirir. Felek'in, hareketlerin cüzîlerini tasavvuru ve ihâtası nasıl olursa olsun, hiç şüphesiz ki onun (felekin yeryüzünün) bazı cüzlerinin (bölüm) doğucu, bazılarının batıcı, bazılarının göğün ortasında, topluluğun üstünde veya ayağı altında olmak (gibi) yeryüzündeki lâzımların ihâta (edecek) ve hareketle yenilenen üçgenlik, altıgenlik, karşıtlık ve bitişiklik gibi diğer semavî hâdislerin lâzım kıldığı farklı nisbetleri bilecek (şekilde) olmuştur.

Yeryüzündeki diğer hâdisler, gökyüzündeki hâdislere; ya vâsıtasız olarak, ya bir vâsıtayla veya birçok vâsıtayla istinâd eder.

Ezcümle, her hâdisin, hâdis olan bir sebebi vardır. Bu teselsül birbirinin sebebi olan ebedî, semâvî hareketlere yükselerek kesilir.

Öyleyse sebepler ve müsebbipler (bu) silsile içerisinde, göğün devrî ve cüz'î hareketlerine kadar uzanır. (Onların) hareketlerini tasavvur eden, onun lâzımlarını da tasavvur eder. Ve silsilenin sonuna kadar lâzımların lâzımını da tasavvur eder. Ve böylece hâdis olan her (şeye) muttali olur. Çünkü her hâdis olanın hüdâsu -illeti ne olursa olsun- illeti için vâcibdir.

Biz gelecekte olacak şeyleri bilmiyoruz. Çünkü biz onların bütün sebeplerini bilmiyoruz. Eğer onların bütün sebeplerini bilmiş olsaydık, bütün nedenlerin sonuçlarını da bilirdik. Biz, ate-

şin pamuğa düşeceğini -sözgelimi- bilecek olursak, pamuğun yanacağını da biliriz.

Bir şahsın yiyeceğini bilirsek, doyacağını da biliriz. Keza bir şahsın falanca yere adımını atacağını ve orada çok hafif bir şeyle örtülmüş gizli bir hazîne olduğunu ve o hazînenin üzerinde yürüyenlerin ayağının değebileceğini bilirsek, o şahsın hazîneyi bulmakla zenginleşeceğini de biliriz.

Ne var ki biz bu sebeplerin tümünü değil bir kısmını biliriz. Böylece sebebin sonucunun vukûu konusunda bizde bir tahmîn hâsıl olur. Eğer sebeplerin çoğunluğunu ve en önemlilerini bilirsek, neticelerinin vukûu konusunda açık bir zannımız hâsıl olur. Sebeplerin tümünün bilgisi hâsıl olursa, sebeplerin sonuçlarının tümünün bilgisi de hâsıl olur. Ne var ki semavî cisimler çokturlar. Ayrıca onların yeryüzündeki hâdislerle ihtilâtı da vardır ve onlara muttali olmak, beşerin gücü dâhilinde değildir. Göğün ruhları ise bunların ilk sebeplerine muttali olduklarından onun lâzımı olan şeylere de muttali bulunmaktadırlar. Keza silsile sona erinceye kadar lâzımın lâzımına da muttali olmaktadırlar.

Bunun için onlar iddiâ ettiler ki; uyuyan, uykusunda gelecekte olacak şeyleri görürü. Bu onun levh-i mahfûz ile bağlantısından ve orada olanları okumasındandır. (Uyuyan kişi) bir şeye muttali olunca o şey, ya aynıyla ezberinde kalmış olacaktır veya muhayyile gücü hızlıca onu taklîde yeltenecektir. Zira (muhayyile gücünün) tabîatında, objeleri biraz uygun olan benzeriyle uyuşturup taklîd etmek veya ondan zıdlarına intikâl etmek isti'dâdı (yetenek) vardır. Böylece gerçek idrâk edilen (şey) hâfızadan silinir ve hafızada hayâlin benzeri kalır. (Bu nedenle muhayyile gücü) hayâlindekini örnekleştirmek için, yorumlamak ihtiyâcını duyar. Sözgelimi erkeği ağaçla, kadını mesh ile hizmetçiyi bazı ev eşyalarıyla temsîl ettiği gibi, Sadaka ve infâk mallarını koruyan (kimseyi) zeytinyağı ile temsîl eder. Çünkü zeytinyağı aydınlığın nedeni olan çıranın sebebidir. İşte (rüyaların) yorumu ilmi bu esastan hareket eder.

Ve yine (filozoflar) iddiâ ettiler ki, bu rûhlarla bağlantı kurmak (fazlasıyla) mümkündür. Çünkü orada perde yoktur. Fakat biz uyanık iken duyularımızın ve arzularımızın bize getirdiği şeylerle meşgûl bulunmaktayız. Bu duyusal şeylerle meşgûliyetimiz bizi onları (görmekten) uzaklaştırmaktadır. Uyurken bazı duyusal meşguliyetlerimiz ortadan kalktığı için, onlarla bazı bağlantılar kurma istidâdı hâsıl olmaktadır.

Ve yine (filozoflar) iddiâ ettiler ki, (seçilmiş) Peygamber Mustâfa (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) bu yolla gaybe muttali olmaktadır. Peygamberin rûhî gücü zaman zaman

çok fazla kuvvetlenir ve zâhirî duyular (hissî meşgaleler) onları kuşatmazlar. Şüphesiz ki diğerlerinin rüyâda gördüklerini peygamber uyanıkken görür. Sonra kuvve-i hayâliyye ona gördüğü şeyi temsil eder. Gördüğü şey ya aynıyla hâtırında kalır veya modeli (misal) ile. Tıpkı o tür rüyânın tabîre ihtiyâcı olduğu gibi, bu tür vahyin de te'vîle ihtiyâcı vardır.

Eğer bütün varlıklar levh-i mahfûzda sâbit olmasaydı Peygamberler uyurken veya uyanıkken gâybı (görülmeyen şeyleri) bilemezlerdi. Lâkin kalem kıyâmet gününe kadar olacak şeylerin hepsini oraya (levh-i mahfûza) işlemiştir. İşte bunun anlamı zikrettiğimiz şeylerdir.

Onların (filozofların) mezheplerini (görüşlerini) anlatmak için zikretmek istediğimiz şeyler bunlardır.



Cevap olarak deriz ki; siz Peygamber (S.A.V.) in gaybı daha başlangıçta Allah Azza ve Celle'nin bildirmesiyle bildiğini söyleyen, rüyâ gören kişinin Allah'ın onu bildirmesiyle veya meleklerden bir meleğin tarîfiyle bildiğini öne süren ve sizin zikrettiklerinizin hiçbirisine gerek duymayan kimseye ne karşılık verirsiniz? Kaldı ki, bu husûsta hiçbir delil yoktur. Keza şerîatta vârid olan «Kalem» ve «Levh-i Mahfûz»u (sizin anladığınız anlamda anlamayı icâbettiren) hiç bir delil yoktur. Çünkü şerîat ehli, «Levh» ve «Kalem»den sizin anladığınız bu manâyı kat'iyyen anlamamışlardır. Dolayısıyla sizin şerîatta tutanağınız yoktur.

Geriye aklın metodlarına tutunmak kalıyor. Zikretmiş olduğunuz şeylerin mümkün olduğu kabul edilse de -bu bilgilerin sonucunun reddedilmesi şart olmadığına göre- (onların) varlığı (akıl yoluyla) bilinmiyebilir ve yanlışlığı da gerçekleşmeyebilir. Bu konuda (takip edilecek) yol, (onları) akıldan değil, şerîattan öğrenme (yoludur.)

Aklî delil olarak zikrettiğiniz şeylere gelince, önce bunlar birçok öncüllere dayanmaktadır, ama biz bunun iptali için sözü uzatmıyacağız. Sadece üç öncül üzerinde tartışacağız:

Birinci Öncül: «Göğün hareketi irâdîdir» demenizdir. Biz bu meseleyi ve bu konudaki iddânızı (çürütmeyi daha önce) bitirmiştik.

İkinci Öncül; sırf müsâmaha için, bu birinci öncül kabul edilirse de «cüz'î hareketlerin cüz'î tasavvurları gerektireceği» şeklindeki sözünüz kabul edilemez. Çünkü size göre cisimde cüz

(bölüm) yoktur. Çünkü bu bir tek şeydir. Bölümlenme vehmîdir. (zihnîdir). Harekette de bölümlenme yoktur. O süreklilik bakımından birdir. Geriye -dedikleri gibi- kendisi için mümkün olan (ûyûn) yerleri kaplama arzusu kalıyor ki bunun, için küllî tasavvur ve küllî irâde yeterlidir.

Biz onların maksadını anlatmak için, küllî ve cüz'î irâdeyi bir örnekle temsîl edelim:

Şayet bir insan için -sözgelimi- Allah'ın evini haccetme konusunda küllî maksad mevcûd olsa, bu küllî irâdeden hareket sâdır olmaz. Çünkü hareket özel bir miktarda ve özel bir yönde cüz'î olarak vâki olur. İrâdî harekette cüz'î irâdenin bulunması gerektir. Kişinin Allah'ın evine yönelmede atacağı adımı ve gideceği yönü tesbît için birbiri ardınca tasavvurları yenilenir, her cüz'î tasavvurun ardından, hareket ile ulaşılan mahalden (tekrar) hareket etmek için cüz'î irade takîbeder.

İşte onların (filozofların) cüz'î tasavvura tâbi olan cüz'î irâdeyle kasdettikleri budur. Bu (görüşleri) hacc konusunda onlar için kabul edilir. Çünkü Mekke'ye yönelmede yönler değişiktir, mesâfe taayyün etmiş değildir. Binaenaleyh bir yerin diğer yerden, bir yönün diğer yönden ayrı taayyün etmesi, başka bir cüz'î irâdeye muhtaçtır.

Semâvî harekete gelince, onun bir tek yönü vardır. Çünkü küre kendi ekseni etrafında ve kendi yerinde hareket eder, bunun (yer) dışına çıkmaz. Hareket irâde edilmiştir ve ortada bir tek yön, bir tek cisim, ve bir tek hedef vardır. Bu, taşın (yukardan) aşağıya yuvarlanması gibidir. Taş, en yakın yoldan yere ulaşmak ister. Yolların en yakını ise, yere dikey olan düz çizgidir. Binaenaleyh, düz çizgi taayyün etmiştir. Fakat bu (husûsta) da, uzaklık ve yakınlığın değişmesi, bir çizgiye ulaşıp, ondan (geri) çıkmanın yanısıra merkeze tâlib olan (arayan) küllî tabîatın dışında hâdis (olan) bir sebebin yenilenmesine gerek duyulmamıştır. Aynı şekilde bu harekette, hareket için küllî irâde (nin bulunması) kâfîdir ve daha fazlasına ihtiyâç yoktur.

İşte bu öncülü koymakla da onlar tahakküm etmişlerdir.

Üçüncü (Öncül:) Bu (konudaki) «Kişi cüz'i hareketleri tasavvur ederken aynı şekilde onun tabi ve lâzımlarını da tasavvur etmektedir» sözleri cidden çok uzak bir tahakkümdür. Mahzâ hevesten ibârettir. Bu tıpkı şöyle demek gibidir: İnsanın hareket ederken ve hareketini belirlerken, hareketi için lâzım olan durma ve geçme gibi-üstünde, altında ve yanında bulunan cisimlere nisbetini de bilmesi gerekir. (Yahut ta) İnsan güneşte yürürken; gölgesinin düşeceği ve düşmeyeceği yerleri, güneşin ışık-

larını kesmekle gölgesinin düştüğü yerlerde hâsıl olacak soğukluğu da bilmesi gerekir. Keza ayağının altında toprak parçalarına yapacağı baskıyı ve bundan doğacak ayrımları veya içindeki karışımları ve hareket sebebiyle meydana gelecek istihâleleri; harâret ve ter şekline dönüşecek parçalarını ve daha buna benzer bedeninde veya bedeninin dışında hareketin neden olduğu veya şart olduğu veya hazırlayıcısı olduğu bütün hâdisleri bilmesi gerekir. Bu ise apaçık bir hevestir ki akıl sahipleri onu düşünemez. Bununla ancak câhiller gurur duyar. İşte (onların) bu tahakkümü de böyledir.

Kaldı ki biz şöyle diyebiliriz: Felekin nefsi tarafından bilinen tafsîlatlı cüz'îler o anda mevcut mudur yoksa gelecekte olması beklenenler de eklenmekte midir? Eğer (cevabı) o anda mevcut olduğu şeklinde kısıtlarsanız, gayba muttali olma durumu bâtıl olur. Keza Peygamberlerin (Allah'ın salât ve selâmı onların üzerine olsun) uyanık iken, diğer halkın da uykuda iken onun vâsıtasıyla geleceğe dair (elde ettikleri) bilgileri de bâtıl olur. Ayrıca delilin muktezâsı da bâtıl olur. Çünkü bir şeyi bilenin onun lâzım ve tabi'lerini de bilmesi gerektiği (iddiâsı bir) tahakkümdür. Hatta biz, bütün sebepleri bilmiş olsak gelecekteki tüm hâdisleri de biliriz. Bütün hâdislerin sebepleri ise hâl'de hazırdır. Çünkü bu (sebepler) semâvî hareketlerdir. Ancak müsebbeb vâsıtalı olarak veya birçok vâsıtayla (gerçekleşmeyi) gerektirir.

Eğer (felekin nefsine malûm olan bu mufassal cüz'îler halde mevcuttur demez de) geleceğe uzatırsanız, onun sonucu olmaz. Çünkü gelecekteki cüz'îlerin bütününün tafsîlâtını sonsuza kadar nasıl bilecektir? Ayrıca bir halde ardarda gelmeyen, sayıları sonsuz olan ve birleri için netice bulunmayan cüz'îlerin mufassal bilgilerini bir mahlûkun nefsinde nasıl toplayacaktır? Aklı bunun müstahîl olduğunu şehâdet etmeyen kişi, aklından ümîdini kessin.

Eğer onlar bu delili, bizim Allah'ın bilgisi konusunda aleyhimize çevirecek olurlarsa, Allah Teâlâ'nın bilgisinin malûllere taallûkü -ittifâkla kabul edilmektedir ki- mahlûkatın bilgilerinin taallûku türünden değildir.

Hattâ, felekin nefsi insanın nefsi gibi dönecek olursa, insanın nefsi türünden olur ve insana cüz'îleri vâsıtalı olarak idrâk etme husûsunda iştirâk eder. Eğer buna kat'iyyen iştirâk etmiş olmazsa zanna gâlip olan husûs, onun da bu türden olmasıdır. Eğer zanna galip olmazsa mümkündür, imkân ise onların kesin (kabulettikleri) hususta davâlarını inkıtâa uğratır ve iptal eder.

Denilirse ki, cevher bakımından insan nefsi de, aynı şekilde bütün objeleri idrâk etme hakkına sahiptir. Ancak şehvet, gazab,

hırs, kin, kıskançlık, açlık ve acının neticeleriyle bilcümle bedeni arâzlar ve duyuların verdiği şeylerle meşgûl olduğundan, insan nefsi bir şeye yöneldiği vakit, (bu arazlar) onu diğer şeylerle meşgûl olmaktan alıkoyarlar.

Felekin nefislerine gelince bu tür niteliklerden uzaktırlar. Nitekim hiçbir meşgale, ona sirâyet etmez, elem, keder, ihsâs ve diğer şeyler kendisini kaplamaz. Onun için bütün objeleri bilir.

Deriz ki; feleğin nefislerini meşgûl eden hiçbir şeyin bulunmadığını nereden bildiniz? Onun ibâdeti ve Evvel'e duyduğu iştiyâk kendisini kaplayıp ta cüz'îlerin mufassal tasavvurundan onu alıkoymaz mı?

Gazab, şehvet gibi duyusal engellerden başka engellerin bulunabileceğini hangi sebebe dayanarak muhâl farzediyorsunuz? Engellerin sadece bizim kendi nefsimizde müşâhede ettiğimiz kadar olduğunu nereden biliyorsunuz? Akıl sahiplerinin, önemli işler ve başkanlık (riyâset) talebi (isteği) gibi bazı meşgaleleri vardır ki, çocuklar için bunları düşünmek müstahîldir. Çocuklar bunu meşgale ve engel olarak kabul etmezler. Aynı şekilde felekî nefislerde bunun yerine kâim olan engellerin bulunmasını mütahîl kabul etmek nereden bilinir? (2)

***

İşte onlar (filozoflar) tarafından ilâhiyât olarak adlandırılan bilgiler konusunda zikretmek istediğimiz bu onaltı meseledir. Hamd olsun bir tek Allah'a, Allah'ın salât ve selâmı da Nebî'si Muhammed Mustafa (S.A.) ya olsun.

TABÎİYÂT (FİZİĞE) AİT MES'ELELER

Onlarca tabîiyyât olarak nitelendirilen ilimler ise pek çoktur. Biz bunun (bazı) kısımlarını zikredeceğiz ki, şerîatın bunlarda zikrettiğimiz yerlerin dışında inkâr ve tartışmayı gerektirmediği bilinsin.

(Tabîiyyat) usûl ve fürû olmak üzere ikiye ayrılır asılları (kâideleri) sekiz kısımdır:

I — Bu (kısımda) cisme, cisim olması bakımından ilişen; bölümlenme, hareket değişme ve harekete ilişerek ona bağlı olan zaman, mekân, boşluk gibi şeyler zikredilir. Bu konuyu Sem'el-Kiyân (fizika) kitabı ihtiva eder.

II — Âlemin rükünlerinin kısımlarını ve hallerini anlatan gök cisimleri ve kamer feleğindeki kıvrıklığı, dört unsuru, onların tabîatını ve herbirinin belirli bir şekil almasının nedenini belirtir ki bunu da es-Semâ ve'l-Âlem es-Süflî adlı (De Caelo et Mundo) kitabı ihtivâ eder.

III — Bunda kevn ve fesat tevellüd, tevâlüd, gelişme, çürüme, istihâle göğün doğu ve batıya yönelik iki hareketiyle, şahısların fesâdına rağmen türlerin bâkî kalması gibi konular anlatılır. Bunu da el-Kevn ve'l-Fesat (De generation et corruption) kitabı ihtivâ eder.

IV — Dört unsura ârız olan karışımları ve bunlardan ortaya çıkan âsâr-ı ulvîyeyi (meteorolojik) olayları) bulutu, yağmuru, şimşeği, yıldırımı, hâley'i, ebemkuşağını, rüzgârı ve depremleri anlatır.

V — Madenî cevherler konusundadır.

VI — Bitkilerin hükümlerini anlatır.

VII — Hayvanlar konusundadır ve bu bahiste hayvanların tabîatları kitabı (De Anima) vardır.

VIII — Hayvanî nefis, idrâk edici güçler ve insan nefsinin

bedenin ölümüyle ölmeyen rûhânî bir cevher olduğunu, onun fenâ bulmasının imkânsızlığını anlatır. (1)

*
**

Tabîiyât (Fizik) ilminin fürûatına gelince bu da yedidir:

Birincisi tıptır. Bundan kasdolunan, insan bedeninin ilişkilerini, ahvâlini, sıhhat ve hastalığını, bunların sebep ve emârelerini bilmek, böylece hastalığını giderip, sıhhatını korumaktır

İkincisi yıldızların ahkâmını bildirir. Bu ise, delil getirme konusunda yıldızların şekillerinden ve bunların karışımından; âlemin ahvâlini, milletlerin, doğan (çocuk)ların, yılların durumlarını tahmîn içindir.

Üçüncüsü Ferâset ilmi. Bu, yaratılıştan ahlâka istidlâldir.

Dördüncüsü Tabîr (ilmidir). Bu, rüyâda görülen hayâllerden, rûhun müşâhede ettiği gayb âlemine istidlâldir. Muhayyile gücü onu başka bir misâlle benzetmeye çalışır.

Beşincisi Tılsımlar ilmidir. Bu, yeryüzünde garip bir işlem görmek üzere, bir güç oluşturmak için bazı dünyevi cirmlerin güçleriyle, semâvî güçleri uyuşturmadır.

Altıncısı Neyrencât ilmidir. Bu, garip işler meydana getirmek için yeryüzündeki cevherlerin güçleriyle karışım yapmadır.

Yedincisi Kimya ilmidir. Bu ilimin maksadı da madensel cevherlerin özelliklerini değiştirerek bir nevi hiyel ile altın ve gümüş elde etmektir (2)

Şer'an bu bilimlere muhâlefet zorunluluğu yoktur. Biz bütün bu bilimlerden sadece dört meselede onlara (filozoflara) muhâlefet etmekteyiz:

Birincisi şudur: Varlıkta sebeplerle müsebbibler arasında göze çarpan paralelliğin zarûrî bir paralellik olması hükmüdür. Ne farazî olarak, ne de imkân olarak müsebbib olmadan sebep icâd edilemiyeceği ve sebepsiz müsebbibin varlığı olamıyacağı kanaatlarıdır.

İkincisi: İnsan rûhlarının kendiliğinden kâim cevherler olduğu, cismin yapısında bulunmadığı ve ölümün anlamının; rûhun (bedeni) idâre etmesinin kesilmesiyle bedenle alâkasının kesintiye uğraması olduğu aksi takdirde ölüm halinde de onun (rûhun) kendiliğinden kâim olacağı sözleridir. Onlar bunu aklî

burhânla bildiklerini iddiâ ettiler.

Üçüncüsü: «Bu rûhların yok olması imkânsızdır, bilâkis bunların varlığı ebedî ve sonsuzdur, yokluğu düşünülemez» sözleridir.

Dördüncüsü: «Bu rûhların cesetlere geri dönmesi müstahîldir» sözleridir.

***

Değneğin ejderhaya dönüşmesi, ölünün diritlimesi, ayın yarılması gibi hârikulâde mucizelerin isbâtı buna dayandırıldığı için, birinci konuda tartışma gerekmektedir. Onlar âdet gereği cereyân eden (normal) olayları, luzûmlu ve zarûrî olarak kabul etmişler ve bu mucizeleri muhâl saymışlardır. Kur'an'da ölülerin diriltilmesi hususunda (vârid olan mucizeleri) te'vîl ederek, bununla bilginin canlandırılıp cehlin ölüsünün kaldırılmasının kasdedildiğini belirtmişlerdir. (Hz. Mûsa'nın) Asâ'nın sihirbâzların büyülerini yutmasını da te'vîl ederek; Hz. Mûsâ'nın elinde zâhir olan ilâhî hüccetin, münkirlerin şüphelerini iptal ettiği anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ayın yarılması mucizesine gelince bunu; çoğunlukla inkâr etmişler ve mütevâtir olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Filozoflar, harikulâde mucizelerden ancak üç husûsu var saymışlardır.

Birincisi; hayâl edici güç (el-kuvvet el-Mütehayyile) konusundadır. Onların iddiâsına göre kuvve-i mütehayyile güçlenip hâkimiyet sağlayarak, duyuların meşguliyeti onu kuşatmayınca levh-i mahfûza muttali' olur ve gelecekte olacak cüz'ilerin şekli onun (zihnine) işlenir. Bu husûs, diğer insanlarda uykuda, peygamberlerde ise -Allah'ın salât ve selâmı onlara olsun- uyanık iken hâsıl olur.

İşte kuvve-i mütehayyile'ye âit olan bu özellik peygamberlere hâstır.

İkincisi: aklî bakış gücüyle ilgili husûstadır. Bu da tahmîn gücüne dayanır. (Tahmînin aslı) bir bilinenden (bir diğer) bilinene çabucak intikâl etmektir. Nice zekî kimse vardır ki; kendisine medlûl hatırlatılınca delili hemen hatırlar. Delil hatırlatılınca kendiliğinden medlûlü hatırlar. Kısacası orta terim hatırlanınca neticeyi hemen kavrar. Kafasında neticenin tarifi yerleşince hemen netîcenin iki tarafını birleştiren orta terimi hatırlar.

Bu konuda insanlar kısım kısımdırlar. Bir kısmı kendiliğin-

den (bir uyarı olmaksızın) uyanıverir, bir kısmı ise çok küçük bir uyarı ile (hemen) uyanır, bir diğer kısmı ise çok yorulduktan sonra ancak bir uyarı ile kavrayabilir. Eksik tarafı (negatif yön) katiyyen tahmîn sâhibi olmayan ve makûlleri anlamayacak durumdaki kişilere kadar uzanabildiği gibi kuvvet ve ziyâdelik (pozitif) tarafı da bütün makûlleri veya çoğunu en yakın vakitte ve en seri şekilde kavramaya kadar ulaşabilir.

Bu husûstaki farklılık, isteklerin tümünde veya bir kısmında kemiyet bakımından olduğu gibi, keyfiyet bakımındandır da. Nihâyet uzaklık ve yakınlık bakımından da tefâvüt (farklılık) vardır. Nice saf ve kutsal rûhun tahmini, en kısa vakit içerisinde bütün makûllere ulaşabilir. İşte nazarî kuvvet bakımından, mucize gösteren peygamberin durumu böyledir. O makûller hususunda bir öğreticiye muhtaç olmaz, hatta kendiliğinden öğrenir. İşte o; **«Az kalsın yağı kendisine ateş değmese de aydınlatır, nûr üstüne nûrdur»** (*) ayeti- celîlesinde tavsif edilen kişidir.

Üçüncüsü ise; amelî ve ruhî kuvvet (el-Kuvvet el-Nafsiyye el-Ameliyye) husûsundadır. Bu husus tabiîleri etkileyip buyruk altına alacak hadde kadar varır.

Bunun örneği şudur: Bizde bulunan nefis, bir şeyi tevehhüm edince kendisindeki güçleri ve organları kullanarak, istenilen ve tahayyül edilen yöne doğru hareket ettirir. Öyleki tatlı bir şey tevehhüm edince; damağı sulanır ve tükürük tükürmeyi sağlayan güç canlanarak tükürük neşrine başlar. Cinsî birleşmeyi tasavvur edince cinsel gücü harekete geçirerek (cinsel) organı gerilir. (canbaz) iki ucu iki duvarın üzerinde, (kendisi) boşluğa uzatılmış bir kalasın üzerinde yürürken; düşme tevehhümü artarsa, beden bu tevehhümün etkisi altında kalır (ve adam yere) düşer. Aynı kalas toprağın üzerinde olsaydı üzerinde yürür ve düşmezdi.

Bunun sebebi şudur: Cisimler ve cismânî kuvvetler, rûhlara musahhâr olarak, hizmet etmek üzere yaratılmıştır. Bu (hizmet) rûhların parlaklığı ve kuvvetlerinin farklılığına göre değişir. Rûhî kuvvetin; tabiî kuvveti bedenin dışında kullanacak derecede ileriye gitmesi uzak görülemez. Çünkü kişinin rûhu bedenine karışık değildir. Sadece onun (rûhun bedeni) idâre etmek için bir tür arzu ve isteği vardır. Yaratılırken bunun için yaratılmıştır. (Kişinin) bedenindeki cisimlerin rûhuna itâat etmesi câiz olduğuna göre başkalarının ona itaat etmesi mümtenî olamaz.

Böylece onun (kişinin) rûhu; rüzgârların esmesine, yağmurun inmesine, yıldırımın hücûmuna veya yeryüzünün sarsılıp bir

---

(*) Nûr, 35

topluluğu batırmasına muttali olabilir. Bunların meydana gelişi; soğukluğun oluşmasına, suhûnetin (ısının) meydana gelmesine veya havanın hareketine bağlıdır. Aynı ısının veya soğukluğun (kişinin) rûhunda da meydana gelmesi ve zâhirî (fizikî) sebep meydana çıkmadan önce bu işlerin doğması mümkündür. Peygamber aleyhiselam için bu, mucize olur. Lâkin bu husûs almaya (kabule) hazır bir ortamda husûle gelir. Odunun canlı bir hayvan olmasına, parçalanmayı kabul etmeyen ayın parçalanmasına kadar ulaşamaz.

Mucizeler konusundaki mezhepleri (görüşleri) böyledir. Biz onların zikrettiklerinden hiçbirini inkâr etmiyoruz ve bunların Peygamberlere (Allah'ın salât ve selâmı onların üzerine olsun) mümkün olacağını reddetmiyoruz. Sadece (meseleyi) bu noktaya hasretmelerine, değneğin yılan haline dönüşmesini, ölülerin ve diğer varlıkların diriltilmesini kabul etmeyişlerine karşı çıkıyoruz.

Şu halde hem mucizelerin isbâtı için, hem de bir başka meseleden dolayı; Müslümanların üzerinde birleştikleri Allah'ın her şeye Kâdîr olduğu inancını desteklemek için bu mes'eleye dalmak lâzım oldu. Öyleyse istenene (konuya) dalalım (3)

ONYEDİNCİ MES'ELE

(MUCİZELERE DÂİRDİR)

Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb diye inanılan şey arasını birleştirmek bize göre zarûrî değildir. Bilakis her (ikisi) ayrı şeylerdir, bu; o, değildir, o; da bu, değildir. Birinin isbâtı (olumlanması) diğerinin isbâtını tazammun etmez. Birinin nefyi (olumsuzlanması) digerinin nefyini de mutazammın değildir. Birinin varlığı için; diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Susuzluk ve su içmek, doymak ve yemek, yanmak ve ateşe girmek, aydınlık ve güneşin doğması, ölüm ve boynun kesilmesi şifâ ve ilâç içmek, ishâl ve müshil kullanmak vs. gibı tıpta, nücûm ilminde (Asrtroloji'de) sanatlarada (kimya'da) ve mahâretlerde görüldüğü gibi birbirine bitişik şeyler değildir. Bunların birbirine bitişik oluşu Allah'ın daha önceki takdîrinden dolayıdır. Bilakis, yemeden topluğu yaratmak, boyunu kesmeden ölümü yaratmak, boynu kesmekle beraber hayatı devâm ettirmek ve daha buna benzer ard arda gelişlerin hepsine (Allahın) gücü yeter.

Filozoflar ise bunun, mümkün oluşunu reddederek müstahîl olduğunu iddiâ etmişlerdir.

Sayılmaktan uzak olan bu konulara atf-ı nazar etmek uzun olur. Bz bir örnek (model) tâyin edelim. Bu da -sözgelimi- pamuğun ateşe değdiği anda yanması olsun. Biz (ateşle pamuk arasında) buluşma olduğu halde (pamuğun) yanmamasını câiz görürüz. Ayrıca pamuğun ateş dokunmadan yanmış bir kül haline dönebileceğini de câiz kabul ederiz. Onlar ise bunun cevâzını reddederler.

Bu meselede söylenecek sözün üç makâmı vardır:

Birinci makâm: hasım iddia edebilir ki, yanmanın fâili sadece ateştir. Ateş (kendi) tabîatı itibâriyle fâildir, ihtiyarî ola-

rak değil. Dolayısıyla yanmaya elverişli bir yere düştükten sonra onun kendi tabîatında (yer etmiş) olan (yakma fiiline) engel olması mümkün değildir.

Biz ise bunu inkâr etmekteyiz. Aksine diyoruz ki: Pamukta kararmayı yaratarak, cüzlerini ayırarak veya onu yanık kül haline getirerek yanma (fiilinin) fâili Allahü Teâlâ'dır. Bunu ya melekleri vâsıtasıyla veya vâsıtasız olarak yapar. Ateş ise katı bir maddedir, onun fiili olamaz.

Yanmanın fâilinin (ateş) olduğunun delili nedir? Onlara göre; ateşin pamuğa değmesi halinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delili yoktur. (1) Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti (nedeni) bulunmadığına delâlet etmez. Çünkü rûhun ve kuvve-i müdrike ve muharrikenin; canlıların nutfesinden akıp (meydana gelmesi), sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi sınırlı tabîatlardan doğmaz. Keza baba nutfeyi annenin rahimine salıvermekle oğlunun fâili değildir, oğlunun hayatının, görmesinin ve işitmesinin ayrıca bunun içerisine giren diğer manâların (özelliklerin) fâili değildir. Bilindiği gibi bunlar o anda (temâs anında) vücûd bulmaktadır, ancak bir kimse «onunla vücûd bulmaktadır» diyemez. Bilakis çocuğun vücûd bulması; Evvel (Allah) tarafından ya vâsıtasızdır veya bu gibi hâdis işlere bakan melekler vâsıtasıyladır.

«Sâni»in (varlığını) kabul eden filozofları (susturan) ve onlarla konuşmayı kesen husus işte budur.

Burada ortaya çıkıyor ki; bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delâlet etmez.

Hatta biz bunu bir misâlle açıklayalım: Şöyleki, anadan doğma körün iki gözünde perde olsa ve gece ile gündüz arasındaki farkı hiç kimseden işitmemiş olsa, ve bir gündüz, iki gözünün perdesi kalksa göz kapakları açılsa ve renkleri görse, zannederki; iki gözünde hâsıl olan renklerin şekilleriyle ilgili idrâkin faili gözün açılmasıdır. Onun gözü açık ve sâlim olur da perdesi kalkmış bulunursa karşısında bulunan şahıs ta renkli bulunursa, şüphesiz ki onu görecektir. Görmemesi düşünülemez. Nihâyet güneş batıp hava kararınca o zaman renklerin gözünde intibâ (etmesine) güneşin ışığının sebep olduğunu anlar. Öyleyse hasım; varlığın başlangıcında başka illet ve sebeplerin bulunmasını ve aralarında mülâkat (buluşma) hâsıl olunca ondan bu hâdislerin meydana gelmiş olmasını nereden kestirebilir? Bu sebepler sâbittirler, yok olmazlar. Onlar hareket eden cisim değildirler ki yok olsunlar. Eğer yok olup kaybolsaydılar biz ayırımı farke-

der ve anlardık ki, gördüğümüzün ötesinde başka sebepler de vardır. Onların aslına (kurallarına) kıyasla bu, çıkışı olmayan bir noktadır.

Bunun için onların muhakkikleri ittifâk ederler ki; cisimler arasındaki buluşma halinde meydana gelen arâz ve hâdisler ve bilcümle nisbet farklılıkları «vâhib el-suver» katında meydana gelmektedir ve o (vâhib'el-suver) meleklerden bir melektir. Hattâ dediler ki; renklerin gözde intibâı, vâhib el-suver (melek) tarafından hâsıl olmaktadır. Güneşin doğması, sağlam gözbebeği ve renkli cisim ise bu şekilleri kabul etmek için hazırlanmış birer vâsıta ve mahaldirler. Onlar bu hususu bütün hâdislerde serdetmişlerdir.

Böylece ateşin yanmanın fâili, ekmeğin doymanın fâili, ilâcın sağlığın fâili olduğunu iddiâ eden ve daha buna benzer sebepleri öne sürenlerin dâvâsı bâtıl olmaktadır. (2)

İkinci makâm ise; bu hâdislerin, hâdislerin ilkelerinden kaynaklandığını, ancak şekilleri kabul istidâdının, görülen gözlemler sebebiyle hâsıl olduğunu söyleyen ve objelerin bu ilkelerinden ihtiyâr ve istek yoluyla değil, ışığın güneşten südûru gibi, lâzım ve tabiî olarak sâdır olduğunu kabul edenlere karşıdır. (Onlara göre şekilleri) kabul konusundaki tartışma farklı olmuştur. Çünkü (kabul istidâdı farklıdır. Parlak bir cisim güneşin şuâlarını alır ve geri çevirir. Böylece onunla bir başka yer aydınlanır. Çamur ise bunu kabul etmez. Hava, güneşin ışığının nüfûzunu engellemez, taş ise engeller. Bazı şeyler güneşte yumuşarken bazı şeyler sertleşir. Bazı şeyler -kasabın elbisesi gibi- güneşte beyazlaşır bazısı da -yüzü gibi- siyahlaşır, İlke birdir ancak netice muhteliftir. Çünkü mahaldeki kâbiliyet muhteliftir.

Aynı şekilde varlığın ilkeleri kendisinden sâdır olan şeylere coşkunca verir. Onun yanında engel yoktur, cimrilik te yoktur, kusûr alıcılardadır.

Durum böyle olunca; biz (tüm) nitelikleri (yerinde) bir ateş ve bunun yanısıra birbirinin aynı olan iki pamuk farzedelim. Bunlar bir tek süreçte (vetîrede) ateşle karşılaşsınlar, birinin yanıp diğerinin yanmaması nasıl düşünülebilinir? Çünkü burada bir seçme (ihtiyâr) yoktur.

Bu anlamda onlar (filozoflar) İbrahim Peygamberin (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) ateşe düştüğü halde yanmayışını ve ateşin ateş olarak kalışını inkâr etmekte ve bunun ancak ateşten harâreti selb (yok) etmekle mümkün olacağını, bu takdîrde de ateşin ateş olmaktan çıkacağını, ya da İb-

rahim (A.S.)in zâtının değiştirilerek taşa veya ateşin etkili olmayacağı herhangi bir şeye dönüştürülmesi gerektiğini iddiâ etmektedirler. Onlara göre ne bu, ne de o mümkündür. (3)

Buna iki meslek ile (metod ile) cevap (verebilir) :

Birincisi, deriz ki; biz, ilkelerin ihtiyâr ile işlemediğini ve Allah Teâlâ'nın irâde ile iş yapmadığını kabul etmiyoruz. Nitekim âlemin hüdûsu mes'elesinde onların iddiâlarını iptal etmiştik. Pamuğun ateşle karşılaşması anında fâilin, yanma olayını irâdesiyle yarattığı sâbit olunca, akıl bakımından (pamuğun) ateşle karşılaşması halinde yanmanın yaratılmaması da mümkündür.

Denilirse ki; bu, çok çirkin muhâlleri işlemeye (kabul etmeye) vesîle olur. Çünkü müsebbeblerin sebepler için lüzûmu reddedilirse ve sebebi icâd edenin irâdesine eklenirse, (sonra) irâde için belirli ve özel bir metod bulunmazsa, hattâ onun (irâdenin) değişik tür ve yönteminin mümkün olduğu kabul edilirse, her birimiz; önünde saldırgan canavarların, yanan alevlerin, sarp dağların ve kendisini öldürmek için hazırlanmış silahlı düşmanların bulunabileceğini ve onun bunları göremiyeceğini, çünkü Allah Teâlâ'nın onu görmeyi halketmediğini câiz kabul edebiliriz.

Evinde bir kitap bırakanın, evine döndüğünde; bu kitabın parlak bir oğlana, hareket sâhibi akıllı varlığa veya bir hayvan haline dönüşmesine de cevâz verebilir.

Keza evinde bir oğlan bırakıp, (evine) döndüğünde onun köpek haline dönüşmesine cevâz verebilir. Ya da (evinde) bir kül bırakıp döndüğünde onun bir misk haline dönüşmesine, taşın altın haline, altının taş haline dönüşmesine cevâz verebilir. Kendisine bunlardan suâl edildiğinde «şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum» demesi gerekir. Benim bildiğim şey; sadece evde bir kitap bırakmış olmaklığımdır, belki de o, şimdi bir at haline dönmüştür. idrârı ve pisliğiyle kütüphâneyi kirletmiştir. Ben evde su testisi bırakmıştım, belki de o, şimdi bir elma ağacı haline dönüşmüştür, çünkü Allah, her şeyi yaratmaya kâdirdir. Atın mutlakâ nutfeden yaratılma zarûreti yoktur. Ağacın da mutlaka tohumdan yaratılması zarûrî değildir. Hattâ ağacın bir şeyden yaratılması zorunlu değildir. Olabilir ki; daha önce mevcûd olmayan şeyler, şimdi yaratılmış olsun. Hattâ şimdiye kadar görmediği bir insana bakıp, kendisine «bu doğmuş mudur» denildiğinde, tereddüt ederek, muhtemeldir ki «çarşıdaki bazı meyveler insan haline dönmüştür, işte bu insan da odur, Allah mümkün olan her şeye kâdirdir, bu hususta tereddüt gerekir»

diyebilir. Bu sanatın tasvîri (husûsunda) sınırlar genişletilebilirse de bu kadarı kâfîdir.

(Buna) cevap olarak diyebiliriz ki; (Olması) mümkün olan (bir şeyin) olmaması için, insanda bir bilginin yaratılmasının câiz olmadığı sâbit olursa (sizin söz konusu ettiğiniz) bu muhâller lâzım olur. Sizin irâd ettiğiniz bu şekillerden biz şüphe etmiyoruz. Fakat Allah Teâlâ, bizim için o mümkinâtı yapmadığını bildiren bir bilgi halketmiştir. Biz bu durumların vâcip olduğunu değil, mümkün olduğunu iddiâ ediyoruz. Olabilir de olmayabilir de. Alışkanlığın sürekliliği ve ardarda gelmesi; zihnimizde onların (olayların) ayrılmaz biçimde (başka türlü olmayacak şekilde) geçmiş alışkanlıklara uygun olarak cereyanına müsâade ediyor.

Hatta onlar(filozoflar)ın zikrettikleri yollarla; peygamberlerden bir peygamberin, falancanın yarın yolculuktan dönmeyeceğini bilmesi câizdir. (O kişinin) dönmesi mümkün olmakla beraber o (peygamber) bu mümkünün vuku bulmayacağını bilmektedir. Hatta avâmdan (bir kişinin) bakışı gibi bakar ve (avâmdan olan) o kişinin hiçbir konuda ğaybı bilmediğini ve öğrenmeksizin mâkûlâtı idrâk etmediğini bilir. Buna rağmen onların (filozofların) mümkün olduğunu kabul ettikleri, ancak mümkün olan (bu şeyin) vuku bulmadığını bildikleri hususu (avâmdan) o kişinin nefsinin takvâsı ve tahmîn (gücü) sâyesinde peygamberlerin -Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun- kavradıkları gibi kavrayabileceğini inkâr etmezler. Eğer Allah alışılageleni (âdeti) yırtar (ortadan kaldırır) da, âdetlerin yırtıldığı bir zamanda (bu tür faraziyeleri) gerçekleştirirse bu bilgileri (yani onların olmıyacağına dair bilgiler) kalblerden çıkarır ve onları yaratmaz (yerine başka bilgileri yerleştirir).*

Öyleyse bir şeyin Allah'ın takdîrinde mümkün olmasına ve daha önce geçen bilgisinde cereyân etmiş bulunmasına rağmen, bazı vakitlerde mümkün olduğu halde onu yapmayıp o vakitte bu (mümkün olan şeyi) yapmayacağı konusunda biz de bir bilgi yaratmasını önleyen bir engel yoktur. (4)

İkinci meslek (metod) -ki bu metodda teşniâttan kurtuluş vardır- ise şöyledir: Biz kabul ederiz ki; ateş öyle bir yaratılışla yaratılmıştır ki; benzer iki pamuk onunla karşılaşsa ikisini de yakar ve her yönde aynı oldukları takdîrde, aralarında fark gözetmez. Bununla beraber biz, bir peygamberin ateşe atılıp ta ya ateşin niteliğinin değiştirilmesiyle, ya da peygamber aleyhisselâ-

(*) Bu parağraf -Süleyman Dünya'nında belirttiği gibi- çetrefil ve anlaşılmaz bir cümle yapısına sahip (Bkz. Süleyman Dünya Tehâfüt neşri, sh. 243, 3 nolu dipnot.)

mın bedeninin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını câiz görürüz. Allah Teâlâ'nın, ya da meleklerin ihdâs ettiği bir özellikle ateşin niteliği değişir, peygamberin bedenine (isâbet eden) ısısı azalır ve onu yakmaz. Ateş; ısı şeklinde ve hakikatı olduğu gibi bakî kaldığı halde (ateşin) ısısı peygambere ulaşmaz ve onu etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde onu et ve kemik olmaktan çıkarmayan fakat ateşin etkisini ortadan kaldıran bir nitelik meydana gelir. Kendisini (Talak) Talk ile (5) sıvayıp yanan fırına çıkan ve ateşten etkilenmeyen kimseler görüyoruz. Bunu görmeyen onun vukûunu inkâr eder.

Hasmın (Allah'ın) ateşe veya bedene yanmayı önleyecek şekilde nitelik verebileceğini inkâr etmesi, talakı ve etkişini görmeyenlerin inkârı gibidir. Allah'ın gücü içerisinde ne garip ve acayip haller vardır ki, biz onun bütününü müşâhede etmiş değiliz. Öyleyse neden mümkün olduğunu inkâr edelim ve müstahîl olduğuna hükmedelim?

Ölünün diriltilmesi ve asâ'nın ejderhâya çevrilmesi de aynı şekilde bu yolla mümkün olabilir. Şöyleki madde her şeye kâbiliyetlidir. Toprak ve diğer unsurlar (elementler) bitki haline dönüşür. Sonra bitki hayvanın onu yemesiyle kan haline dönüşür. Sonra kan menî (sperma) haline dönüşür. Sonra sperma (annenin) rahmine döklür ve canlı olarak yaratılış kazanır. Bu, alışılan şekliyle uzun bir zaman içerisinde vukû bulmaktadır. Öyleyse hasım (muhalifimiz olan filozoflar) Allah Teâlâ'nın maddeyi, alışılandan çok daha yakın (kısa) bir zaman içerisinde bu merhalelerden geçirmeye muktedir olduğunu niçin muhâl sayıyor? Bu olayın çok daha az (kısa) -ki az için sinir yokturbir vakitte (cereyanı) câiz olduğuna göre, bu güçlerin ameliyesini çabuklaştırarak peygamber (A.S.) için mucize olan halin meydana gelmesi de câiz olur.

Denilirse ki; bu (mucize) peygamberin kendisinden mi sâdır oluyor, yoksa peygamberin isteği halinde başka ilkelerden bir ilkeden mi?

Deriz ki: Siz; peygamberin rûhî gücüyle; yağmurun yağdırılmasını, yıldırımın şakımasını ve yeryüzünün sarsılmasını kabul ettiğinize göre, bu peygamberin kendi (gücüyle) mi yoksa bir başka ilkeden mi hâsıl olmaktadır? Bizim bu konuda diyeceğimiz (sözümüz) sizin o konuda (söyleyeceğiniz) sözün aynısıdır. Bizim için de sizin için de evlâ olan; bunların vâsıtasız olarak veya melekler vâsıtasıyla Allah Teâlâ'ya izâfetidir.

Lâkin (olayın) hâsıl olması gerektiği vakit ona peygamberin himmeti yönlemiş, şerîatın düzeninin devamlılığını sağlamak için hayır nizâmı bunun zuhûrunu tayin etmiş ve böylece (pey-

gamberin himmeti) vücûd yönünden bir müreccih durumuna geçmiştir. Şu halde şey (olay) kendiliğinden mümkün oluyor. Bu konudaki mebde'de müsâmahalı ve cömert davranıyor. Fakat (olayın) mebde'den (vücûd bulması için) onun vücûdunu gerektiren bir tercih (unsuru) bulunması ve hayrın da bunda (olayın vücûdunda) taayyün etmiş olması icâbediyor. Sadece (o olayın meydana gelmesinde) bir peygamberin peygamberliğini isbât ederek, hayrı yaygınlaştırmak için ona ihtiyâç hâsıl olmasıyla (o olayda) hayır taayyün ediyor.

Onlar, peygamber (S.A.V.)e (bu konuda) ihtisâs kapılarını açtıkları ve peygamberin insanların alışkanlığına aykırı özelliklere (sâhip olduğunu kabul ettikleri) takdîrde -kendi sözleri uyarınca- kendileri için bunların kabulu, uygun ve lâzımdır. Çünkü bu ihtisâs miktarının ne kadar mümkün olduğunu akıl kestiremez. Fakat şer'an tasdîki vârid olduğuna ve naklen de mütevâtir olarak geldiğine göre bunu yalanlamak gerekmez.

Ezcümle; canlı şeklini nutfeden başka bir şey kabul etmiyor. Onlara (filozoflara) göre, canlılık gücü nutfeye mevcudütın ilkeleri (mebde) olan melekler tarafından verilir. İnsan nutfesinden sadece insan yaratılır, at nutfesinden de sadece at yaratılır. Nutfe; attan üredıği için, at şeklinin diğer şekillerden daha uygun olması nedeniyle (at şeklini alması) tercîhen icâbediyor. (Nutfe) tercîh edilen şekli ancak böylece kabullendiği için; ne arpadan buğday, ne de armut tohumundan elma yetişmektedir. Sonra biz haşere gibi bazı canlı cinsleri görüyoruz ki, topraktan doğarlar ama kendileri birbirlerini doğurmazlar. Fare, yılan ve akrep gibi bazı hayvan cinsleri de görüyoruz ki, hem kendileri doğururlar, hem de (birbirinden) doğarlar. Bunların hepsi de topraktan doğarlar. Ancak şekilleri kabul hususundaki yetenekleri -bizim görmediğimiz nedenlerden dolayı- farklıdır. Beşerin gücü bu (nedenleri) bilmeye yeterli değildir. Zira onlara (filozoflara) göre, (varlıkların) şekilleri meleklerin isteğine göre ve maksatsız olarak meydana gelmez. Hatta her mahalde ancak onu kabulü elverişli olan şey meydana gelir. Çünkü meydana gelecek hale kendisi müsâittir. İstîdâtlar ise değişiktir. Bunların ilkesi -onlara (filozoflara) göre- yıldızların karışımı ve ulvî cisimlerin hareketlerindeki orantı farklılığıdır.

Buradan ortaya çıkıyor ki; kâbiliyetlerin mebde'leri (ilkeleri) garîp ve acayiptir. Şöyleki tılsım sahipleri, büyücüler; hücûm (astroloji) ve madenlerin cevherlerindeki özellikleri öğrenerek, madenî özelliklerle semavî güçleri karıştırmayı başarmışlar ve bu topraklardan şekiller elde etmişlerdir. Onun için özel bir tâli (şans) bulmuşlar ve bu sâyede dünyada garip işler meydana getirmişlerdir. Şöyleki, bazan bir akrebi, bir yılanı bir beldeden

bir başka beldeye sürmüşler, biti bir beldeden uzaklaştırmışlar ve tılsım bilimiyle öğrenilen buna benzer birçok şeyleri yapmışlardır. Şu halde istîdâtların mebde'leri (ilkeleri) kontrol (ümüz) den çıktığına, bizim onların derinliğini kavramamız (mümkün) olmadığına ve onları belirleme yolumuz bulunmadığına göre, bazı cisimlerin -daha önce kabule müstaid olmadığı- şekli kabule müstaid (hale) gelerek bazı merhaleleri en yakın (kısa zamanda) aşma istîdâdının hâsıl olmasının ve bunun mucize şeklinde ortaya çıkmasının müstahîl olduğunu nereden bilebiliriz?

Bunun (mümkün oluşunu) inkâr, ancak havsala darlığının, yüce varlıklarla ünsiyet eksikliğinin, Allah Sübhânehûnün yaratılış ve fıtrat (kanunlarındaki) esrârını görememenin ifâdesidir.

İlimlerin gariplikierini düşünebilenler, peygamber (A.S.) lerden herhangi bir konuda zuhûr eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olmayacağını kabul ederler.

Denilirse ki; «her mümkünün Allah'ın kudreti (dâhilinde olduğu görüşünüzde biz, sizi destekliyoruz. Siz de her muhâlin kudret dâhilinde olmadığı konusunda bizi destekliyorsunuz. Objelerden bir kısmının müstahîl olduğu, bir kısmının mümkün olduğu bilinir. Bazı objeler konusunda ise akıl durur. (onun) müstahîl ve mümkün olduğu konusunda bir hüküm yürütemez.»

İmdi, size göre muhâlin haddi (tarifi) nedir? Şayet bu (muhâl) bir objede nefy (olumsuz) ile isbâtı (olumlu) cem'etmekten (ibâret ise) o zaman şöyle deyiniz: «Bu, o olmayan ve o da, bu olmayan iki objeden birinin varlığı diğerinin de varlığını gerektirmez.» Ve (yine) deyiniz ki; Allah Teâlâ murâd (ettiği) ni bilmeden irâdeyi yaratmaya, hayat (sahibi) olmadan ilmi yaratmaya kâdirdir. Bir ölünün elini oynatmaya, onu oturtarak, eliyle cildlerle (kitap) yazmaya, mahâretler icrâ etmeye muktedirdir. o (ölü) nun gözü açıktır, bakışı kendine doğru çevrilmiştir, ancak görmez, canlılıktan (eser) yoktur ve onun buna (yazmaya) gücü yetmez. Sadece bu sıralanan fiilleri, onun elini oynatarak Allah Teâlâ halkeder. (Onun) hareketi Allah Teâlâ tarafındandır.

Bunu câiz görmekle; ihtiyârî, hareketle, sarsıntı hareketi (refleks) arasındaki fark ortadan kalkar. Bu takdîrde, muhkem fiil, bilgiye delâlet etmediği gibi, fâilin kudretine de delâlet etmez.

Aynı şekilde cinsleri değiştirmeye de gücünün yetmesi gerekir. Canlıyı; sansıza, taşı, altına çevirebilme gücüne sâhip olduğu gibi. Cevheri; araza, bilgiyi kudrete, siyahı beyaza, sesi

kokuya çevirebilir. Aynı şekilde onun için sayısız muhâlleri (gerçekleştirmek) lâzım gelir.

***

Cevap olarak (denir ki;) O'nun için muhâl farzedilemez. Çünkü muhâl; bir şeyi olumsuz olduğu halde, olumlu kılmaktır. Veya geneli olumsuz olduğu halde, onun özelini olumlu kabul etmektir. Veya biri reddedip ikiyi kabul etmektir. Netîcede buna dönüşmeyen şeyler muhâl değildir, muhâl olmayan ise var sayılabilir (muhâl farzedilir).

Siyahla beyazı birleştirmek muhâldir. Çünkü biz bir yer için; siyahın, siyahlık şeklini olumlu kabul etmekle, beyazın mâhiyetini (o yerden) nefyettiğimizi (olumsuz kıldığımızı) anlarız. Siyahın olumlanmasından (müsbet kabul etmek) beyazın olumsuz (menfi) olduğu anlaşılınca; olumsuzlanan beyazın olumlanması muhâl olur.

Bir şahsın iki yerde birden olması şunun için câiz değildir. Biz onun evde olmasından, evin ğayrında (dışında) olmadığını anlarız. Öyleyse onun evin ğayrında olmadığını belirtmekle evde olmasından dolayı, evin ğayrında olmasını ferzetmek (var saymak) imkânsızlaşır.

Keza bir irâdeden (lafzından) bilinenin talebini anlarız. Bir şeyin taleb edildiği kabul edilir de, bilinmediği söylenirse bu, irâde olmaz. Çünkü onda bizim anladığımızın olumsuzu vardır.

Cemâtta (katı varlıklar'da) bilginin yaratılması müstahîldir. Çünkü biz; katı varlık (tabiriyle) idrâk etmeyen (varlığı) anlıyoruz. Eğer onda idrâk yaratılırsa, ona bizim anladığımız mânâda «katı» demek muhâldir. Eğer idrâk edemezse hâdisin bilgi adını alması ve buna rağmen girdiği yeri idrâk edememesi muhâldir. Onun muhâl oluş şekli böyledir.

Cinslerin değiştirilmesi (konusuna) gelince bazı kelâmcılar bunun Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu söylemişlerdir.

Biz deriz ki; bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi düşünülemez. Çünkü siyah; bulanık (gri) renge dönüşünce bu durumda siyahlık bâkî midir değil midir? Eğer (siyahlık) yoksa dönüşmemiş demektir. Siyahlık yok olmuş, onun dışında başka bir şey var olmuştur. Eğer (siyahlık) bulanıklıkla birlikte mevcut ise o yine değişmemiştir, ancak ona başkası eklenmiştir. Eğer siyahlık bâkî ise ve bulanıklık yok ise yine (o şey) başka bir şekle dönüşmemiş, olduğu şekilde kalmıştır.

Biz, «kan meniye dönüştü» dediğimiz zaman bununla, o

maddenin aynen bir şekli attığını (bıraktığını) ve başka bir şekli giydiğini (aldığını) kasdediyoruz. Hâsıl-ı kelâm; bunun sonucu şudur: Bir şekil yok olmuştur ve bir şekil meydana gelmiştir. Ortada mevcûd bir madde vardır ve o maddenin üzerinden ki şekil ard arda geçmiştir.

«Su, ısınarak havaya dönüştü» dediğimizde, şunu kasdetmiş oluruz: Su şeklini almaya kâbiliyetli madde; su şeklini terk etmiş ve başka bir şekli kabullenmiştir. Madde müşterektir, şekil ise değişiktir. Aynı şekilde asâ ejderhâya dönüştü, toprak canlıya dönüştü dediğimiz zaman da bunu kasdediyoruz.

Arazla cevher, siyahlıkla bulanıklık ve diğer türler arasında da müşterek bir madde yoktur. Bu bakımdan o da (cinslerin değişmesi) muhâldir. Allah Teâlâ'nın; ölünün elini hareket ettirmesi ve onu oturan bir canlı halinde dikerek, elinin hareketinden manzûm bir yazı yazmasını sağlaması, -hâdisler için ihtiyâr sahibi bir irâdeyi muhâl kabul etsek te- kendiliğinden müstahîl değildir. Sadece âdet (alışkanlık) bunun hilâfına cereyân ettiği için garîp karşılanır.

Sizin, «bununla fiilin, fâilin bilgisine hüküm (için) delâlet etmesi bâtıl olur,» sözünüz böyle değildir. Zira şimdi fâil Allah Teâlâ'nın kendisidir ve o, fiilini bilir.

«Titremeyle (refleks), ihtiyârî hareket arasında fark kalmaz» sözünüze gelince, biz de deriz ki; biz bunu kendi nefsimizde idrâk ettik. Çünkü biz kendi nefsimizde iki hal arasında zarûrî bir ayrım yapmanın gerekliliğini müşâhede ettik ve bu farkı, «kudret» deyimi ile ifâdelendirdik. Bildik ki; mümkün olan iki kısımdan vâki olan birisi bir halde diğeri de başka bir haldedir. Bu, bir halde gücü yeterek hareketin îcâdı, diğer halde ise gücü yetmeden hareketin (icâdı meydana getirilmesidir.)

Bizden başkalarına baktığımız zaman da düzenli birçok hareketler görürüz. Buradan o (kişinin) harekete gücünün yettiği bilgisi hâsıl olur. Bu bilgileri Allah Teâlâ alışkanlıklar uyarınca halkeder. Biz o bilgiyle imkânın iki kısmından birinin var oluşun bilebiliriz, ancak ikinci kısmın müstahîl olduğunu açıklıyamayız. Nitekim daha önce geçmişti. (6)

ONSEKİZİNCİ MES'ELE

Onların (filozoflar), insan nefsinin rûhânî bir cevher olup kendiliğinden kâim olduğu, bir yer tutmadığı, cisim olmadığı, cisim tabîatına girmediği -Allah, âlemin dışında değildir, içinde de değildir, melekler de öyledir dedikleri gibi -bedene bitişik olmadığı ve ondan ayrı olmadığı husûsunda aklî burhân getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.

*
* *

Bu konuya dalmak onların hayvânî ve insanî kuvvetler konusundaki mezhep (görüş)lerini açıklamayı gerektirir. (Onlara göre) hayvanî kuvvet (canlı güç) iki kısma ayrılır: (Kuvve-i) muharrike (itici güç) ve (kuvve-i) müdrike (kavrayıcı güç).

(Kuvve-i) müdrike de iki kısımdır: Zâhir ve bâtın. Zâhir beş duyudan ibârettir. Bu güçler, cisimlerin tabîatına karışmış anlamlardan ibârettir.

Bâtın ise üç çeşittir:

Birincisi; beynin önünde ve görücü kuvvetin gerisinde bulunan (kuvve-i hayâliyye) hayâl edici kuvvettir. görünen objelerin şekilleri göz yumulduktan sonra orada kalır. Beş duyu vâsıtasıyla gelen bilgiler orada toplanarak onun içine yerleşir. Bunun için onlara müşterek his (el-Hiss el-müşterek) adı verilir. Eğer bu nokta olmasaydı, beyaz balı görüp te onun tadını tadarak anlayabilen kimse; ikinci defa gördüğü takdîrde-ilk defa olduğu gibi onu tatmadıkça-tadını idrâk edemezdi. Ancak orada hüküm veren bir anlam vardır. Şöyleki; bu beyaz tatlıdır hükmünü verir. Öyleyse onun içerisinde hüküm verici bir mekanizma bulunmalıdır. Çünkü onun yanında her iki durum birleşmiştir. Yani renkle tat. Nihâyet birinin varlığı halinde diğerinin varlığına da hükmetmiş olmaktadır.

İkincisi; Kuvve-i vehmiyyedir. Bu, anlamları idrâk eder. (öyle sanılıyor ki) şekilleri idrâk eden ilk kuvvet te odur. Buradaki şekillerden murâd; varlığı maddeye yani cisme muhtaç olan şeydir. Mânâlardan murâd varlığı cismi gerektirmeyen, ancak cisim halinde olmak kendisi için araz olan-düşmanlık ve uyuşma gibi- şeydir. Koyun kurdun rengini, şeklini ve durumunu idrâk eder. Bu (idrâk ancak cisim halinde olur. Aynı şekilde (koyun,) kendisine onun (kurdun) muhâlif olduğunu da idrâk eder. Oğlak ta annenin şeklini ve rengini idrâk eder, sonra onun kendisine uygun ve muvâfık olduğunu öğrenir. Bunun için kurttan kaçar ve annenin peşinden koşar. Ancak gerek muhalefet ve gerekse muvâfakat-renk ve şekil gibi cisimler için zorunlu unsurlar değildir. Fakat muvâfakat ve muhâlefet, bazan cisimlere de ârız olur. Şu halde bu kuvvet (kuvve-i vehmiyye) ikinci kuvvet (kuvve-i hayâliyye)den farklıdır. Yeri beynin sonundaki karıncıktır.

Üçüncü (güce) gelince; bu da, hayvanlarda (mütehayyile» ve insanlarda «müfekkire» adını alan kuvvettir. Bu kuvvetin görevi, duyularla alınan şekilleri birbiriyle terkib etmek ve anlamların şekillere uyumunu sağlamaktır. Bu kuvvet (beynin) orta karıncığında, şekiller ile anlamların korunduğu yerin (hâfıza) arasındadır. Bunun için insan, uçan atı ve başı insan başı ve bedeni at bedeni olan şahsı ve daha buna benzer bir takım terkîbleri görmemiş olsa da -tahayyül edebilir. Evlâ olan, bu kuvvetin kuvve-i müdrikeye değil ilerde gelecek olan- kuvve-i muharrikeye ilhâk edilmesidir.

Bu kuvvetlerin (beynin içindeki) yerleri tıp ilmiyle bilinir. Çünkü bu karıncıklara bir ârıza geldiği zaman bu (güçler) çalışmaz.

Sonra onlar (Filozoflar) iddiâ ettiler ki; beş duyu vâsıtasıyla (duyumlanan) duyumların ve şekillerin yer aldığı bu kuvvet, o şekilleri aldıktan sonra da sürekli muhâfaza eder. Bir şey, bir şeyi muhafaza eder, âncak (o şeyi) kabul ettiği güçle değil. Çünkü su kabul eder ancak muhâfaza edemez. Mum, yaş olarak kabul eder, kuru olarak muhâfaza eder. Su ise bunun aksinedir. Bu itibârla hâfıza (gücü) alıcı (kabul edici) güçten ayrıdır. Bunun için de ona kuvve-i hâfıza (koruyucu güç) adı verilir. Keza anlamlar da kuvve-i vehmiyede tab edilir ve kuvve olarak muhâfaza edilir. Bunu muhâfaza eden güce de zâkire adı verilir. Böylece bâtınî idrâkler de ona kuvve-i mütehayyilenin eklenmesiyle birlikte -zâhirî idrâkler gibi- beşe çıkmış olur.

*
* *

Kuvve-i muharrikeye (itici güç) gelince bu da iki kısma ayrılır:

(Birincisi) Harekete sevkedici anlamında itici kuvvet.

(İkincisi) Hareketi doğrudan yapan ve (hareketin) fâili anlamında muharrik kuvvet.

İtici anlamda muharrik kuvvet; fıtrî arzu gücüdür. Bu güç kuvve-i hayâliyede istenen veya kaçınılması gereken şekli canlandırınca -ki biz kuvve-i hayâliyyeyi zikretmiştik- fâil olan hareket ettirici kuvveti harekete sevkeder.

Bunun iki şubesi vardır:

Bir şubesine kuvve-i şehevâniyye adı verilir. Bu kuvvet, zevk elde etmek için -faydalı veya zararlı- hayâl edilen eşyaya yaklaşmayı sağlayan) harekete sevkeden güçtür.

Diğer şubesine de kuvve-i ğadabiyye adı verilir. Bu kuvvet ğalibiyet (egemenlik) elde etmek için -zararlı veya bozguncu- hâyâl edilen eşyâyı itmek üzere hareket sevkeden güçtür.

Bu kuvvetle irâdî ismi verilen fiil üzerinde tam toparlanma gerçekleşir.

Fâil olan (anlamında) muharrik güce gelince; bu güç sinirlerde ve kaslarda yaygındır. Görevi kasları kasmak ve kuvvetin yer aldığı noktaya çekmek üzere, organlara bağlı olan bağları ve kas tellerini uzun süre kasmak, kendisine çekmek veya bırakmaktır. Böylece teller ve bağlar öncekinin tersine bir şekil alır.

Tafsilâtı bırakarak özetleyecek olursak, nefs-i hayâvâninin güçleri bunlardır.

*
**

Onların (filozofların) yanında nâtıka adı verilen insanî akledici nefse gelince, onlara göre nâtıkadan murâd âkıledir. Çünkü konuşma zâhirî itibariyle aklın en özel ürünüdür bunun için akıl konuşmaya nisbet edilmiştir.

Bunun iki gücü vardır: Kuvve-i âlime ve kuvve-i âmile. Her birisine de akl adı verilir. Ancak bu isimde iştirâk bakımındandır

Kuvve-i âmile, insan bedenini harekete geçiren ilk (mebde) güçtür. İnsana has rahatlık içerisinde, düzenlenen insancıl san'atların mertebelerine doğru bedeni tahrîk eder.

Kuvve-i âlime ise, nazariye adı verilen bir güçtür ki, bu güç, madde, mekân ve cihetten uzak düşünülebilen gerçekleri idrâk eder. Bu küllî kaziyelere; kelâmcılar bazan «ahvâl» bazan da «vücûh» adını verirlerken, filozoflar «mücerred küllîler» adını verirler.

Şu halde iki yana kıyasla rûhun iki gücü vardır. Meleklere yönüne göre kuvve-i nazariye. Bununla, meleklerden hakîkî bilgileri alır, bu kuvvet üstten geldiği için devamlı kabul edilmesi icab eder.

Kuvve-i ameliye (âmile) ise, ona (kuvve-i âlime'ye) göre daha aşağıdadır. Onun yönü bedenin tedbir (idaresi) ahlâkın islâhı yönüdür. Nefiste bedenî niteliklerden rezâil (rezillikler) adı verilen bağımlı birimler oluşmaması için bu gücün bedenin diğer güçlerine hâkim olması ve diğer güçlerin onun te'dibi (uslandırması) ile edeblenmesi ve onun emrine boyun eğmesi gerekir. Bu sâyede o, bunlardan etkilenip münfail olmaz. Aksine o güçler kendisinden etkilenirler. Nefiste fedâil (faziletler) adı verilen birimlerin oluşabilmesi için bunun (kuvve-i âmile) hâkim olması gerekir.

***

Onların hayvanî ve insanî güçler diye açıkladıkları ve uzun uzadıya izâh ettikleri (fikirlerin) özeti budur. Nebâtî kuvveti zikretmekten uzak kaldık çünkü burada onu zikretmeye -gayemiz bakımından- gerek yoktur. (1)

Bu konuda zikrettikleri şeylerin hiçbirisi şerîat bakımından inkârı gerekli husûslar değildir. Çünkü bunlar müşâhede ile (bilinen) husûslardır. Allah âdetini (kanununun) bunlara göre icrâ etmektedir (2)

***

Ancak biz, onların «nefsin kendiliğinden kâim olan bir cevher olduğunu aklın burhanlarıyla bilme» iddiâlarına itirâz etmek istiyoruz. Bu iddiâlarına itirâz ederken, bu iddiâlarını Allah'ın kudretinden uzak sayanların veya şerîatın bunun tersini getirdiğini öne sürenlerin itirâzı gibi itiraz etmiyoruz. Bilakis biz -haşr ve neşr'n tafsîlâtında açıklayacağımız gibi- şerîatın bunu tasdik ettiğini biliyoruz. Sadece onların iddiâlarını mücerred aklın delâletiyle inkâr ediyor ve şerîatın bundan müstağni olduğunu belirtiyoruz. Öyleyse onlardan delilleri isteyelim. İddiâlarına göre, bu husûsta birçok burhânları vardır.

I

DELİL

Derler ki: Aklî bilgiler insan rûhuna hülûl eder, o (aklî bilgiler) ise sayılıdır ve bölünmez birimler (tekler)dir. Bunun için bilgilerin mahallinin de bölünmemesi gerekir. Her cisim ise bölünebilir. Bu da gösteriyor ki aklî (bilgilerin) mahallinin bölünmeyen bir şey olması gerekir.

Bunu, mantık şekillerine bağlı şartlar (kurallar) içerisinde irâd etmek mümkündür. Bunun en yakını olarak şöyle denilebilir: Eğer bilginin (yer aldığı) mahal bölünebilir bir cisim ise, orada yer alan bilgi de bölünebilir. Lâkin (o mahalde) yer alan bilgi, bölünemediğine göre bilginin yer aldığı mahal de cisim olamaz. Bu (mantık bakımından) bir şartlı kıyastır. Tâlî'nin (orta terim) tersi istisnâ edilmiştir ki bu, öncülün tersi neticesini doğurur. Kıyâs şeklinin sıhhatına itibâr edilmediği gibi ilk iki öncüllere de itibâr edilmemiştir. Birinci öncül şu sözümüzdür: «Bölünebilen bir (şeyde) yer alan her şey -şüphesiz ki mahallinde bölümlenme farzedildiğinden- bölünecektir.» Bu birinci öncülüdür ve bunda kuşku duyma imkânı yoktur. İkinci öncül (mukaddime) ise şu sözümüzdür. İnsanoğlunda yer alan bir tek bilgi bölümlenmez. Çünkü o bölümlenseydi sonsuza kadar bölümlenmesi gerekirdi ki bu, muhâldir. Eğer sonlu (olarak) bölümleniyorsa o zaman bölümlenmeyen birimleri ihtivâ etmesi gerekir. Ezcümle biz bazı objeleri biliyoruz, ancak bunların kısmı olmadığı için- onlardan bir kısmının yok olup bir kısmının kalabileceğini farz edemiyoruz.

***

(Buna) itirâz iki makâmdadır:

Birinci makâm. Denilebilir ki; «bilginin mahalli, yer işgal eden ve bölümlenmeyen tek bir cevherdir» diyenlere ne karşılık veriyorsunuz? Nitekim kelâmcıların mezhebinin bu olduğu bilinmektedir.

Bu durumda geriye, sadece uzak görme ihtimâli kalır. Şöyleki, bütün bilimler nasıl olur da tek bir cevhere sığarlar ve onları çevreleyen cevherlerin tümü, ona komşu olduğu halde nasıl çalışamaz durumda bulunabilir?

Uzak görmede de hayır, yoktur, çünkü yine onların mezhebine (görüşüne) göre, nasıl olur da nefis; yer işgal etmeyen, kendisine işâret edilmeyen, bedenin içinde ve dışında bulunmayan, cisme bitişik veya ondan ayrılmayan bir obje olabilir?

Fakat biz bu makâmı tercîh etmiyoruz. Çünkü parçalanmayan (bölümlenmiyen) parçalar (bölümler=cüz'ü lâyetecezzâ =atom) konusunda söz çok uzundur. Onların bu konuda hendesî delilleri vardır ki bundan söz etmek konuyu uzatır. Ezcümle derler ki; iki cevher arasında yer alan bir tek cevherin, iki tarafından bir (tarafı) diğerinin karşılaştığının aynıyla mı, ğayrıyla mı karşılaşır? Eğer aynıyla (karşılaşırsa) bu, muhâldir. Çünkü bundan iki tarafın karşılaşması lüzûmu (doğar.) Zira (bu takdir de,) karşılaşan (tarafla) karşılaşan (kısım) karşılaşmış olmaktadır. Eğer karşılaştığı (taraf) diğerinin ğayrıysa, bu (takdirde) bölünme ve sayılmayı kabul etmek gerekir ki bu da halli uzun bir şüphedir. Biz bu konuya dalmaya gerek duymuyoruz, öyleyse diğer makâma dönelim.

İkinci makâm. Deriz ki; «bir cisimde yerleşen her şeyin bölümlenmesi gerekir» diye öne sürdüğünüz iddiânız, koyunun kurdun düşmanlığını idrâk etmesi cihetiyle sizin aleyhinizde iptâl edilmiştir. Çünkü o, (koyunun kurdun düşmanlığını idrâki) bir tek şeydir ve taksimi düşünülemez. Zira düşmanlığın bölümleri yoktur ki; bir kısmının idrâki düşünülüp, bir kısmının yokluğu düşünülebilsin. Düşmanlığın bir kuvvet şeklinde idrâkinin husûlü-size göre- mevcûttur. Çünkü hayvanların rûhu cisimlere yerleşmiştir ve öldükten sonra bâkî değildir. Bu noktada onlar (filozoflar) ittifâk etmişlerdir. Her ne kadar beş duyuyla, his-s-i müşterek ile ve şekilleri hıfzeden kuvvet ile kavranan müdrekâtta bölümlenmeyi farzetmeleri mümkün ise, de madde şeklinde olması şart olmayan anlamlarda bölümlenmeyi farzetmeleri mümkün değildir.

Denilirse ki; koyun, maddeden mücerred mutlak bir düşmanlığı idrâk etmez, sadece müşahhas ve muayyen bir kurdun, kendi şahsı ve heykeline (iskeletine) ilişik düşmanlığını idrâk eder. Kuvvei âkıle ise gerçekleri madde ve şahıslardan mücerred olarak idrâk eder.

Deriz ki; koyun, önce kurdun rengini, şeklini, sonra da düşmanlığını idrâk etmiştir. Eğer renk, kuvve-i bâsirede yerleşmişse -şekil de böyledir- ve görülen mahallin bölümlenmesiyle bö-

lünebiliyorsa (koyun) düşmanlığı nasıl idrâk etmektedir? Eğer (düşmanlığı) cisim olarak idrâk etmişse, onun da (cismin) bölümlenmesi gerekir. Ne var ki cisim bölümlendiği takdirde idrâkin durumu ne olur? (İdrâkin) kısmı nasıl olacaktır? Bu (idrâk), düşmanlığın bir kısmının idrâki midir? (Düşmanlığın) bir kısmı nasıl olabilir? (Cismin) bütününü mü idrâk etmiştir? O zaman -düşmanlığın mahallin bütün bölümlerinde idrâk edildiğinin sâbit olmasıyla- düşmanlığın da bir kaç kez bilinmiş olması gerekir. Şu halde bu onları burhânlarında kuşkuya düşürücü bir şüphedir, çözümlenmesi gerekir.

Denilirse ki: bu çelişki, makûllerdedir, makûller ise çelişmez. Siz her ne kadar iki öncülden kuşkulanmazsanız, -ki bunlar, bir bilgi bölümlenmez ve bölümlenmeyen belirli bir cisimde kâim olmaz öncülleridir- neticeden kuşku imkânınız kalmaz.

Cevap olarak (deriz ki:) Biz bu kitâbı, sırf filozofların sözündeki çelişki ve tutarsızlıkları açıklamak için tasnîf ettik, bu (maksadımız) da hâsıl olmuştur. Çünkü ya nefs-i nâtıka konusunda zikrettikleri, ya da kuvve-i vehmiye husûsunda zikrettiklerinin ikisinden birisi çelişiktir.

Sonra diyoruz ki: Bu çelişki açığa çıkardı ki; onlar kıyâstaki karışıklık noktasından habersiz bulunuyorlar. Öyle sanıyoruz ki bu karışıklık noktası şu sözleridir: İlim, bedenin tabîatına karışmıştır. (Bu tıpkı) rengin; renklenen şeyin tabîatına girmesi gibidir. Renklenen şeyin bölümlenmesiyle renk te bölümlenir. Böylece bilgi mahallinin bölümlenmesiyle bilgi de bölümlenir. Sakatlık; «tabîatına karışma» lafzındadır. Çünkü blginin, bilgi mahalline nisbeti; rengin renklenen şeye nisbeti gibi olması imkânı yoktur ki bu sebeple (buna dayanılarak) «O (renk) renklenen şeyin üzerine yayılmış, onun içerisine karışmış ve çevresine dağılmıştır, dolayısıyla renklenen şeyin bölümlenmesiyle o da (renk) bölümlenir» denebilsin. Belki de bilginin mahalle nisbeti bir başka şekildedir. Bu (başka) şekilde ise mahallin bölümlenmesiyle onun (bilginin) da bölümlenmesi câiz olmaz. Bilakis bilginin bilgi mahalline nisbeti; düşmanlık idrâkinin cisme nisbeti gibidir. Niteliklerin mahallerine nisbet şekilleri, bir san'ata münhasır olmadığı gibi tafsîlâtı da bizim için güvenilir bir bilgiyle bilinmemektedir. Bunun için ihâtasızca ve nisbetin tafsîlâtını bilmeden hüküm vermek güvenilir (bir hüküm) değildir. Ezcümle (filozofların) zikrettikleri şeylerin zannı güçlendirip, gâlip kılacağı inkâr edilemez. Sadece yanılması ve hatası câiz olmayan, şüphe sirâyet etmeyen kesin bir bilgi olması inkâr edilebilir. Bu miktar ise şüphelidir.

II.

DELİL

Onlar (filozoflar) dediler ki: «Bilgi; aklî, tek bir bilinene nisbetle -ki bu maddeden mücerred bir bilinendir- maddenin tabîatında var ise vu tabîata karışması arazların cismânî cevherlerin tabîatına karışması gibiyse, onun (bilginin) zorunlu olarak-daha önce de belirtildiği gibi- cismin bölümlenmesiyle bölümlenmesi gerekir. İster onun (cismin) tabîatına dâhil olmasın ve onun içerisinde yayılmış bulunmasın.»

Eğer tabîata karışma lafzı hoş karşılanmıyorsa biz bunu bir başka ibâreyle değiştirelim ve diyelim ki, bilginin onu bilene nisbeti varmıdır yok mudur? Nisbetinin olmaması muhâldir, çünkü (bilginin bilene nisbetinin) kesilmesi halinde, bilenin; bilgiyle bilen olması, niçin bilmeyen olmasından daha evlâ olmuştur? Eğer nisbeti var ise şu üç kısımdan birisine girer:

Ya (bilginin bilene) nisbeti; bilinen mahallin bütün cüz'lerini içerecektir.

Ya da (bilginin, bilene nisbeti) bilinen mahallin cüzlerinden bir kısmını içerecek, bir kısmını içermeyecektir. Veya bilinen mahallerin cüz'lerinden birisinin bilene nisbeti olmayacaktır. «(Bilinen mahallerin) cüz'lerden hiç birisinin bilene nisbeti yoktur» demek bâtıldır. Çünkü, eğer birimlere nisbeti yoksa bütün lere de nisbeti yoktur. Bütünler mübâyenet yoluyla zaten ayrılmıştır.

«Bilinen mahallin cüz'lerinden bir kısmına nisbeti vardır» denmesi de bâtıldır. Çünkü nisbeti olmayan kısım onun anlamından hiçbir şey taşımaz. Bu ise bizim üzerinde söz etmek istediğimiz husûs değildir.

«(Bilginin, bilenin) zâtına nisbet (edilmesi), bilindiği farzedilen mahallin bütün cüz'lerini içerir» sözü de bâtıldır. Zira şayet (bilgi) doğrudan bilginin kendisine nisbet ediliyorsa (o takdîrde) cüz'lerden her birinin malûmu olan (şey), malûmun bir cüz'ü değildir,bizzat malûmun kendisi olur. Böylece bilfiil sonsuz şekilde defalarca akledilmiş olur. Eğer her cüz'ünün (bilgiye) ayrı bir nisbeti varsa ve bu nisbet, diğer cüz'lerin bilginin zâtına nisbetinden ayrı ise, bu takdîrde bilginin zâtı anlam bakımından bölümlenmiş demektir. Biz ise bir tek bilineni, her bakımdan bilmenin anlam yönünden bölümlenmiyeceğini anlatmıştık. Eğer cüz'lerden her birinin -diğerinin ona nisbetinden ayrı- bilginin

zâtından bir şeye nisbeti varsa bu yolla bilginin zâtının bölümlenmesi apaçıktır. Bu ise muhâldir.

Bu yüzden ortaya çıkıyor ki; beş duyuda yereden duyumlar, bölümlenmiş parçaların şekillerinin (misâllerinden) başka bir şey değildir. Çünkü idrâk demek; idrâk edilenin misâlinin (örneğinin) idrâk edenin nefsinde hâsıl olması demektir. O zaman, duyumlanan şeylerin örneklerinden her bir parça, cismâni aracın bir cüz'üne nisbet edilmiş olur.

***

Buna yapılan itirâz, önceki şekildedir. Çünkü intibâ (tabiata karışma) lafzının, nisbet lafzıyla değiştirilmesi; -anlattıkları şekilde- koyunun kurda karşı düşmanlığındaki vehmi kuvvette intibâ eden şey üzerindeki şüpheyi yok etmez. Şüphesiz ki (koyunun kurda karşı düşmanlığı) bir idrâktir ve onun kendisine (koyuna) bir nisbeti vardır. Bu nisbet söylediğiniz şeyleri lâzım kılar. Çünkü düşmanlık; miktar bakımından bir kemiyyeti farzedilen şey değildir ki o, misâli varsayılan bir cisimde intibâ etsin, onun cüz'leri bunun (cismin) cüz'lerine nisbet edilsin. Kurdun şeklinin takdîr edilmiş olması, yeterli değildir. Çünkü (koyun) kurdun şeklinden ayrı bir şey idrâk etmiştir ki bu, kendisine muhâlefet, terslik ve düşmanlıktır. Şeklin üzerinde düşmanlık (idrâkinin) ölçüsü yoktur. Onu mukadder bir cisimle idrâk etmiştir. Bu şekil de-tıpkı önceki gibi- burhân bakımından şüphelidir.

Bir diyen kişi «ilim; cisme parçalanmayan, yer işgal eden bir cevher şeklinde -ki bu, tek bir cevherdir- hülûl etmiştir diyerek bu burhânları def'edemez miydiniz» derse?

Biz deriz ki; tek cevher konusunda söz, hendesî mes'elelerle ilgilidir. Bunun (tek cevher konusunun) halli için söz uzar. Ayrıca, bu (ifâdenin) problemi ve zorluğu def'edici bir yönü yoktur. Çünkü kudret ve irâdenin de aynı cüz'ün içerisinde olmasını gerektirir. Zira bir insanın fiili vardır ve bu fiil ancak kudret ve irâdeyle tasavvur edilebilir. İlimsiz irâde düşünülemez. Yazma gücü elde ve parmaklardadır, bilgisi ise elde değildir. Çünkü eli koparmakla bu güç zâil olmaz. İrâde de elde değildir. Çünkü elin topaç olmasından sonra da o (yazmak) isteyebilir. Ancak irâdesizlikten dolayı değil, kudretsizlikten dolayı yazması imkânsızlaşır.

III.

D E L İ L

Onlar (Filozoflar)ın «bilgi, eğer cismin cüz'lerinde olsaydı; insanın diğer cüz'lerini bilen kişi değil, o cüz'lerini bilen kişi âlim olurdu. İnsana bilen denilir, çünkü bilen olmak; belirli bir yere nisbeti olmaksızın bütünüyle ona hâs bir niteliktir.» sözleri konusundadır.

***

Bu da boş bir hevestir. Çünkü insana gören, duyan ve tad alan da denilir. Keza hayvan da bununla nitelendirilir. Ancak bu, duyumlananların idrâkinin cisimde olmadığına delâlet etmez. Bilakis bu, bir tür aşırı gitmektir. Nitekim bir kişi (Bağdat'ın) bütününde değil bir cüz'ünde de olsa «falanca Bağdat'tadır» denilerek bütüne izâfe edilir.

IV.

D E L İ L

Eğer bilgi, sözgelimi kalbin veya beynin bir bölümüne hülûl etmişse, bilgisizlik onun zıddıdır. Dolayısıyla onun varlığının kalbin veya beynin başka bölümünde kâim olması câizdir. Ve insan bir tek halde hem bir şeyin bileni, hem de bilmeyeni olabilir. Bu (görüş) müstahîl olduğuna göre, bilgisizliğin mahallinin, bilginin mahalinin aynı olduğu ortaya çıkar. Bu mahall bir tek (mahal) olduğu için onda iki zıddın birleşmesi müstahîldir. Çünkü (eğer mahaller) bölümlenmiş olsaydı, onun bir kısmında cehâletin bir kısmında da bilginin kâim olması câiz olmazdı. Çünkü bir mahalde olan bir şeyin zıddının başka bir mahalde olması çelişik değildir. Nasıl ki bir tek atta beneklilik (beyazlık ve siyahlık), bir tek gözde siyahlıkla beyazlık birleşebilirse de ayrı ayrı mahallerde olur. Aralarında ancak varlık ve yokluk bakımından bir karşıtlık vardır. Şüphesiz ki biz bir kişi için; bazı bölümleriyle -göz ve kulak gibi- idrâk edebiliyor, fakat bedeninin diğer kısımları ile idrâk edemiyor diyebiliriz ve bunda bir çelişki olmaz.

«Sizin, «bilgililik, bilgisizliğin tersidir» sözünüz bunun dışında kalmaz. Hüküm bütün bedene şâmildir. Çünkü hükmün illet mahallinin dışında olması müstahîldir. Bilen, bilginin kendisinde kâim olduğu mahaldir. Her ne kadar isim bütün için söy-

leniyorsa da bu mecâzîdir, tıpkı «o Bağdat'tadır» dendiği zaman kişinin Bağdat'ın bir kısmında olduğu gibi. Keza zorunlu olarak biz görme hükmünün kişinin el ve ayağında sâbit olmadığını, aksine göze hâs olduğunu bildiğimiz halde «o görüyor» deriz. Hükümlerin tezâdı (çelişkisi) illetlerin çelişkisi gibidir. Çünkü hükümler, illetlerin mahalline inhisâr eder.

Bu açıklamalardan «insanda bilgi ve bilgisizliği kabul etmek için hazırlanmış olan mahal tek bir mahaldir» diyenin sözü çıkarılamaz. Çünkü bu ikisi birbiriyle çelişiktir. Size göre, canlı olan her cisim bilgi ve bilgisizliğe kâbiliyetlidir. Siz bilgi için hayâttan başka hiçbir şart öne sürmedinz. Bilgiyi kabulde -size göre- bedenin diğer bölümleri aynı vetire (süreç) içerisindedir.

***

(Buna şöyle) itirâz edilebilir: Bu husûs istek, şevk ve irâde konusunda sizin aleyhinize döner. Çünkü bu haller insanlar ve hayvanlar için sâbittir. Bunlar bedende intibâ eden (tabiatında yer alan) anlamlardır. Sonra (insanın) iştiyâk duyduğu şeyden nefret etmesi müstahîldir. O takdîrde bir mahalde iştiyâkin, diğer mahalde nefretin bulunmasıyla, bir tek şeye karşı nefret ve meyil birleşir. Bu da gösteriyor ki o (duygular) cisimlerde yer etmezler. Zira bu güçler her ne kadar pek çok ve muhtelif âletlere dağılmış ise de onları (bağlayan) bir tek bağ vardır, bu da nefistir. Bu (bağ) hem hayvanlar için, hem de insanlar için (geçerli)dir. Bağ bir olunca çelişik izâfetler onun için müstahil olur. Bu ise nefsin, hayvanlarda olduğu gibi, cisme intibâ etmediğine (tabîatında olmadığına) delâlet etmez.

V.

DELİL

Derler ki; «eğer akıl akledileni cismânî bir âletle idrâk ederse kendisini akledemez. «Tâlî (İkinci önerme), muhâldir, çünkü akıl kendini akleder, öyleyse öncül de muhâldir.

Deriz ki, «tâlînin tersinin istisnâsı, öncülün tersini doğurur» sözü doğrudur. Ancak öncül ile tâlî arasında lüzûmiyyet var ise bu, geçerlidir. Hattâ biz deriz ki; tâlînin öncüle lüzûmu kabul edilmez. Bu konuda delil nedir?

Denilirse ki; bu konuda delil şudur: Görme, cisimle olduğuna göre, görme; görme ile alâkalı değildir, görüş (organı) gör-

mez, duyuş (organı) duymaz, diğer duyular da böyledir. Aynı şekilde akıl da ancak cisimle idrâk ediyorsa, kendini idrâk edemez. Akıl kendinden başkasını aklettiğine göre, kendini de akleder. Çünkü bizden birisi, kendinden başkasını aklettiği gibi, kendini de akleder. Ve kendinden başkasını aklettiğini aklettiği gibi, kendini aklettiğini de akleder.

Deriz ki; sizin zikrettiğiniz şeylerin hepsi iki yönden bozuktur:

Birincisi, görme, bize göre kendisine taalluk edebilir. Hem kendinden başkasını görür, hem de kendisini görür. Bir tek bilgi, hem kendinden başkasını bilme, hem de kendini bilme olduğu gibi. Lâkin âdet (alışkanlık) bunun hilâfına cereyân etmiştir ve -bize göre- âdetlerin aşılması câizdir.

İkincisi -ki bu daha kuvvetlidir- biz bu husûsları, duyular için kabul ediyoruz. Ancak siz «neden bazı duyularda bu mümtenî olunca, diğer kısmında da mümtenî olur» dediniz? Cismâniyet konusunda müşterek oldukları halde, idrâk bakımından duyuların hükmünün farklı olması ne kadar uzak (bir ihtimâl) dir. Nitekim görme ile dokunma birbirinden farklıdır. Dokunmanın, ancak dokunulan âletle, dokunanın birbirine değmesi halinde idrâk ifâde edebileceğini söylediniz. Tat alma da böyledir. Görme ise bunun tersinedir. Çünkü onda ayrılma şartı vardır. Hattâ bir kişi gözkapaklarını üst üste getirse, gözkapağının rengini göremez. Çünkü o kendisinden uzaklaşmamıştır (ayırım yoktur).

Bu farklılık, cisme ihtiyâç konusunda farklı olmayı gerektirmez. Dolayısıyla cismânî duyularda akıl adı verilen bir şeyin bulunması ve kendini idrâk etmesi cihetiyle diğerlerinden ayrılması uzak görülmez.

VI.

D E L İ L

Dediler ki: «Akıl, eğer görme gibi cismânî bir âletle idrâk etseydi diğer duyular gibi kendi âletini idrâk etmezdi. Lâkin akıl, kalp ve beyni de idrâk eder. Bunun âleti olduğu söylenilemez. Bu da gösteriyor ki onun ne âleti vardır, ne de mahalli, aksi takdirde onu (kalb ve beyni) idrâk etmezdi.»

***

Bu söze itirâz, bundan öncekine itirâz gibidir. Biz diyoruz ki: Görüşün kendi mahallini idrâk etmesi uzak kabul edilemez, ancak böyle alışıldığı için (kabul edilmemektedir.)

Veya diyoruz ki; daha önce geçtiği gibi, cisimlere intibâ bakımdan müşterek te olsa, duyuların bu anlamda (cisimlerden) ayrı olması neden müstahil olsun? Siz niçin, «cisimde kaim olan şeyin kendisinin mahalli olan cismi idrâk etmesi müstahîldir» dediniz? Niçin muayyen bir cüz'iden mürsel bir külliye hükmetme lâzım olsun?. Cüz'î bir sebeple veya pek çok cüz'îlerle, küllîye hüküm vermenin bâtıl olduğu mantıkta ittifâkla bilinmektedir. Hatta bunun için şöyle bir misâl verilmiştir. Bir insan, «her hayvan, çiğnerken alt çenesini oynatır. Çünkü biz bütün hayvanları teker teker gözden geçirdik ve hepsinin böyle olduğunu gördük.» derse bu hüküm timsahı bilmezliğin ifâdesidir. Çünkü o üst çenesini oynatmaktadır.

Bunlar da, sadece beş duyu ile istidlâl etmişlerdir. Onu bilinen şekilde görmüşler ve buna göre külle hükmetmişlerdir. Halbuki timsahın diğer hayvanlar arasındaki durum gibi, aklın da diğer duyular arasında başka bir duyusu vardır. Şu halde duyular cismanî olmakla beraber, idrâk ettiği şeyleri -göz gibi- ancak dokunarak idrâk eden ve -dokunma, tadalma gibi- ancak dokunarak idrâk eden diye ikiye bölündüğü gibi, kendi mahallini idrâk eden ve etmeyen diye de ikiye bölünür.

Şu halde onların zikrettiği şey sadece zan getirir, güvenilebilen bir yakîn getirmez.

Denilirse ki: «biz, sadece duyular ve istidlâl ile yetinmedik, aksine burhâna dayanmaktayız ve diyoruz ki; eğer kalp ve beyin insanın kendisi olsaydı, insanın onları idrâktan uzak olması imkânsızlaşırdı. Hattâ her ikisini de birlikte akletmekten hâlî olmazdı. Tıpkı kendisini idrâkden hâlî olmadığı gibi. Çünkü hiçbir şeyin zâtı kendi zâtından uzak kalmaz. Bilakis her zaman kendi nefsini, nefsinde isbât eder. İnsan, kalp ve beyin sözünü duymadığı veya anatomi (ilmi yoluyla) başka birisinden işitmediği sürece onları idrâk etmez, varlığına inanmaz. Eğer akıl bir cismin içerisine yerleşmişse, o cismi ebediyyen akletmesi veya ebediyyen akletmemesi gerekir. Bu iki (ihtimâl)den hiçbirisi sahîh değildir. Bilakis akıl bir halde akleder, bir halde akletmez.»

Bu gerçekleşmiş (bir gerçek)tir. Şöyleki bir yere yerleşmiş olan idrâk, o yeri, kendisinin o yere nisbeti yönünden idrâk eder. Kendisinin o yere nisbeti onun içerisine girmekten başka bir şekilde düşünülemez. Böylece onu ebedî olarak idrâk eder. Eğer bu nisbet yeterli olmuyorsa ebediyyen idrâk etmemesi gerekir. Çünkü onun buraya başka bir nisbetinin olması düşünülemez. Nitekim o kendi nefsini aklettiği için nefsini ebediyyen akleder ve ondan hiçbir şekilde gâfil olmaz.

Deriz ki; nefisinin bilincinde olduğu ve ondan gâfil olmadığı müddetçe; cesedinin ve cisminin şuûruna sahiptir. Evet onun için, kalbin adı sûreti ve şekli belirli değildir. Ancak beden olarak kendi nefsini tesbît eder. Hattâ o, kendisini elbisesi ve evi içerisinde tesbit eder. Onların zikrettiği nefis ise ev ve elbiseye uygun düşmez. Bunun cismin aslını tesbit etmesi, onun aslının mülâzimidir. İnsanın kendi isminden ve şeklinden habersiz olması, koku mahallinden habersiz olması gibidir. Bunun ikisi de, beynin ön kısmında memelerin başına benzeyen iki çıkıntıdadır. Her insan kokuyu burnuyla (bedeniyle?) idrâk ettiğini bilir. Her ne kadar o, koku idrâkinin başa arkadan daha yakın olduğunu, başın içerisinde de, kulağın içinden burnun içine daha yakın olduğunu farkederse de, idrâk mahalli onun için teşekkül etmez ve belirginlik kazanmaz. Aynı şekilde insan kendinin şuûruna varır ve bilir ki; kendisi ile kâim olduğu hüviyeti kalbine aittir ve göğsü kalbine ayağından daha yakındır. Çünkü o, kendisinin ayağı olmadan kalabileceğini farzedebilir de kalbi olmadan kalabileceğini (yaşayabileceğini) farzedemez. Şu halde onların (filozofların) insanın bazan cisminden habersiz olduğu bazan da olmadığı (şeklinde) söyledikleri şeyler böyle (doğru) değildir.

VII.

D E L İ L

(Filozoflar) dediler ki; cismanî âletle idrâk eden müdrike kuvvetinde devamlı çalışmaktan (idrâk etmek) dolayı sakatlık hasıl olur. Çünkü hareketi devam ettirmek cismin mîzâcını bozar ve onu sakatlatır. Aynı şekilde yüce ve kuvvetli konular da idrâkî yıpratır ve bazan da bozar. Hattâ ondan sonra en küçük ve zayıf şeyi bile idrâk edemez. Kulağın büyük bir sesi duyması ve gözün büyük bir ışığı görmesi gibi. (Bunlar) kulağı ve gözü bozar veya kendisinden sonra gelenleri idrâk etmeyi önler. Böylece kulak; gizli sesi idrâkten, göz; ince görüntüleri almaktan uzaklaşır. Hatta çok tatlı bir eşyi tadanlar; onun ardından çok hafif bir tad dahi hissetmezler.

Aklî gücün durumu ise bunun aksinedir. Çünkü onun mâkûlâta bakmasını devam ettirmesi kendisini yormaz. Hatta açık ve zarûrî şeyleri idrâk etmek onu gizli görüşleri idrâk husûsunda takviye eder, zayıflatmaz. Eğer aklî kuvvete bazı vakitlerde sakatlık ârız olursa bu kuvve-i hayâlliyyeyi kullanıp ondan yardım istemesindendir. Kuvve-i hayâliyyenin âleti zayıflar, aklı kullanamaz.

*
**

Bu da bir önceki gibidir. Biz deriz ki; bu husûsta cismânî duyuların farklı olması, uzak kabul edilemez. Onlardan bir kısmı için tesbît edilen özelliklerin, diğeri için de tesbît edilmesi gerekmez. Hatta cisimlerin bu husûsta birbirinden farklı oluşu uzak görülemez. Çünkü bir kısım cisimleri bir tür hareket zayıflatırken, bir kısmını da aynı hareket güçlendirir, zayıflatmaz. Şayet onda bir etki yaparsa meydana etkiyi hissettirmiyecek şekilde güçlenmesini sağlayan bir sebep bulunabilir.

Bütün bunlar mümkündür. Çünkü bazı objeler için sâbit olan hükmün bütün objeler için sâbit olması gerekmez.

VIII.

D E L İ L

(Filozoflar) dediler ki: Gelişmesinin nihâyetine vardıktan sonra (ihtiyarlıkta) bedenin bütün cüz'lerinin gücü zayıflar. Duraklama ise kırk yaşında veya daha sonradır. Bu sırada göz, kulak ve diğer güçler zayıflar. Halbuki akıl kuvveti çoğunlukla bundan sonra güçlenir.

Buna rağmen, bedene bir hastalık girince veya ihtiyârlık nedeniyle bunama başlayınca, ma'kûllere nazar etmenin imkânsızlığı icâb etmez. Her ne kadar akıl gücü, bazı hallerde-bedenin zayıf olmasına rağmen- kuvvetlenirse de, onun varlığının kendi nefsi ile kâim olduğu açıktır Binaenaleyh beden çalışamaz olunca, onun da çalışamaması; onun bedenle kâim olmasını gerektirmez çünkü tâlînin (ikinci önermenin) aynıyla istisnâsı, bir netîce ortaya çıkarmaz. Biz diyoruz ki; eğer akıl gücü bedenle kâim ise, her halükârda bedenin zayıflığı onu da zayıflatır. İkinci önerme muhâldir. Öyleyse öncül de muhâldir. Biz dersek ki ikinci önerme bazı hallerde mevcûttur, bu takdîrde öncülün de mevcût olması gerekmez.

Ayrıca bunun sebebi şudur: Bir engel engellemediği, bir meşguliyet işgâl etmediği takdirde nefsin, kendiliğinden bir fiili vardır. Zira nefsin fiili iki türlüdür:

Bir fiili bedene kıyâsladır ki, bu, bedenin idâresi ve yönetimidir.

Biri de kendi ilkelerine ve zâtına kiyâsladır ki, bu da, ma'kûlleri idrâktır. Bu ikisi birbirine zıttır ve birbirini engeller. Nefis ikinsinden birisiyle meşgûl olduğu sürece diğerinden uzaklaşır. İki hali birleştirmek onun için imkânsızdır.

Beden yönünden nefsin meşgûliyetleri; ihsâs, tahayyül, istekler, gazab, korku, üzüntü ve acıdır. Sen bir ma'kûlü düşünmeye başladığında bütün bu şeyler durur. Hatta mücerred olarak hiss, aklın âletine veya aklın kendisine bir âfet isâbet etmeden aklı ve aklın nazarını idrâk etmesini önleyebilir. Bütün bunların nedeni; nefsin fiillerden bir fiille meşgûl olmasıdır. Böylece aklın nazarı, acı, hastalık ve korku anında çalışmaz, çünkü o beyin de rahatsızlanmıştır.

Nefsin fiilinin iki ciheti arasındaki ihtilâfın temânuu (karşılıklı olarak engellenmesi) nasıl uzak kabul edilebilir? Bir tek cihetin birden fazla olması bazan temânu icâb ettirebilir. Çünkü korku acıyı, şehvet gazabı bir ma'kûle nazar; diğer ma'kûlü unutturabilir. Bedende yerleşmiş olan hastalığın, bilgilerin yerine sirâyet etmemesinin işâreti (kişinin) hastalıktan kurtulup sağlığını kazanınca o bilgileri yeni baştan öğrenmeye gerek duymamasıdır. Bilakis nefsinin durumu olduğu gibi eski haline döner. (Eski) bilgilerini yeniden öğrenmeksizin, hepsi -olduğu gibi- geri gelir.

İtirâz olarak diyebiliriz ki; kuvvetlerin artıp eksilmesinin pek çok sebepleri vardır. Bazı güçler, ömrün başlangıcında kuvvetlenir, bazısı ortalarında, bazısı da sonlarında. Aklın durumu da sonuncu gibidir. Geriye sadece çoğunluğun (nerede olduğu hususu) kalmaktadır.

Görme ile koklama duyusunun farklı olması uzaksanamaz. Çünkü cisme ârız olan iki durum olarak -eşit olsalar dakoklama duyusu kırkından sonra kuvvetlenir, görme duyusu zayıflar. Bu güçler hayvanlarda da farklılık gösterir. Bazısının koklama duyusu kuvvetlidir bazısının işitme, bazısının da görme duyusu. Bunun sebebi kontrol imkânı olmayan mîzâçlardaki farklılıklardır.

Âletlerin mîzâcının da, aynı şekilde şahıslar ve durumlar bakımından farklı olması uzak görülemez. Herhangi bir sebep, akıldan önce göze zaafiyet getirebilir. Çünkü göz daha öncedir. O, (canlının) doğuşundan beri görmektedir. Halbuki akıl onbeş yaşından sonra -veya daha fazla- insanlarda gözlenen farklılıklara dayalı olarak tamamlanmaktadır. Hattâ denilir ki ihtiyârlık; baştaki saçlara, sakaldan daha önce sirâyet eder. Çünkü baştaki suç daha öncedir.

Bu sebeplere dalındığı takdîrde, normal seyir takip etmediğinden dolayı bu durumların üzerine güvenilir bir bilgi binâ etmek mümkün olmaz. Çünkü kuvvetlerin artıp eksilmesinin muhtemel olan şekilleri sayılamaz (sınırsızdır). Bu ise, kesin bir bilgi ortaya koymaz.

IX.

D E L İ L

Onlar (Filozoflar) dediler ki: İnsan nasıl arazlarıyla birlikte cisimden ibâret olabilir? Halbuki cisimler sürekli yıpranırlar. Gıdâ yıpranan kısmın yerini alır. Hattâ annesinden ayrılan (doğan) çocuğun defalarca hastalandığını, sonra solduğunu, sonra semirip geliştiğini gördüğümüz zaman, diyebiliriz ki; kırkından sonra onda annesinden ayrıldığı (doğduğu) sırada mevcût olan cüz'lerden hiçbirisi artık kalmamıştır. Hattâ diyebiliriz ki, varlığının evveli sadece meni'nin (sperma) cüz'lerinden ibârettir. Bu cüz'lerden hiçbirisi geriye kalmamış, hepsi yıpranarak başkasıyla yer değiştirmiştir. Dolayısıyla bu cisim, o cisimden ayrıdır. Halbuki bu insan o insanın aynıdır deriz. Hattâ çocukluğunun başlangıcında elde etmiş olduğu bilgiler onunla beraber kalır, halbuki bedeninin bütün uzuvları değişmiştir. Bu da gösteriyor ki rûhun bedenden ayrı bir varlığı vardır ve beden onun âletidir.



(Buna şöyle) itirâz edilebilir: Bu eksiklik hayvânlarda ve ağaçlarda da vardır. Bunların büyüklükleriyle küçüklük halleri kıyâs edildiğinde görülür ve denilir ki, bununla, o aynıdır. Tıpkı insan için denildiği gibi. Halbuki bu, onun cisimden ayrı bir varlığının bulunduğuna delâlet etmez.

Bilgi konusunda zikredilen husûslar; hayâl edilen şekillerrin korunmasıyla bâtıl olur. Çünkü beynin diğer bölümleri değişse de o (hâfıza) çocukluktan büyüklüğe kadar olduğu gibi kalır.

Onlar beynin diğer bölümlerinin değişmediğini iddiâ ederlerse, kalbin diğer bölümleri de aynıdır, ikisi de bedendedir ve hepsinin değişmesi nasıl tasavvur edilebilir? Hattâ biz deriz ki: insan -meselâ- yüz yıl da yaşamış olsa onda nutfenin cüz'lerinden (bir kısım) kalmış olmalıdır.

Bütünüyle yok olması olmaz. Onda (insan) bir miktar kalmış olduğundan dolayı bu (insan) o insandır. Tıpkı bu, o ağaçtır, bu, o attır dendiği gibi. Pekçok değişikliğe ve yıpranmaya rağmen yine de sperma bâkî kalır.

Bunun misâli şunun gibidir: Bir yere bir batman su boşaltılsa, sonra bir batman daha boşaltılsa ve onunla karışsa, sonra

ondan bir batman su alınsa ve sonra bir batman daha boşaltılsa ve yine bir batman su alınsa sonra, bunu tekrarlamaya bin kez devam edilse, biz son defasında ilk sudan bir parçanın kalmış olduğuna, alınan her batman suda, mutlaka o ilk sudan bir parça bulunduğuna hümederiz. Çünkü o su, ikinci seferde de mevcût idi. Üçüncüsü ise ikinciden daha yakın bir mertebededir, dördüncüsü üçüncüsünden daha yakındır ve böylece sona kadar uzanır.

Bu onların aslına (kâidelerine) göre daha çok gereklidir. Çünkü onlar cisimlerin sonsuza değin parçalanabileceğini tecvîz etmişlerdir. Bedene gıdânın eklenmesi ve bedenin bölümlerinin yıpranması tıpkı bu kaptaki suya konulan ve alınan sular gibidir.

X

DELİL

Onlar (filozoflar) dediler ki: Kuvve-i Akliyye kelâmcıların ahvâl adını verdikleri aklî ve küllî genelleri idrâk eder (Kuvve-i akliyye) muayyen bir insanın şahsını duyularıyla müşâhede ettiği zaman; mutlak insanlık (kavramını) idrâk eder, Halbuki o (mutlak insanlık) gözlenen şahsın başkasıdır. Çünkü gözlenen şahıs belirli bir yerde, belirli bir renkte, belirli bir miktarda ve belirli bir durumdadır. Akledilen mutlak insan (kavramı) ise, bütün bu hallerin dışındadır. Fakat (kavram olarak) insan isminin (lafzının) intibâk ettiği her şey -görülen insanın renginde, ölçüsünde ve durumunda olmasa dahatta gelecekte ortaya çıkması mümkün olan (bütün insan cinsleri de) onun içine (insan kavramı) girer. İnsan (türü) ortadan kalksa dahi, akılda insan gerçekliği (kavramı) bütün bu (insanî) özelliklerinden soyutlanmış olarak bâkî kalacaktır. Duyuların müşahhas (somut) olarak gözlediği her şey de böyledir. (Bu gözlemlerden) akılda, kişinin hakîkatı, madde ve durumlardan soyutlanmış, küllî olarak yer eder. Ve onun nitelikleri; zâti -ağaç ve hayvan için, cisimlilik, insan için, canlılık gibi- ve arazî -ağaç ve insan için, beyazlık ve uzunluk gibi- olmak üzere (ikiye) bölünür.

İnsan ve ağaç cinsi veya idrâk edilen her şey için bu nitelikler; zâtî ve arazî olarak hükmolunur. Görünen şahsa göre değil.

Bu da gösteriyor ki; duyumlanan karînelerden soyutlan-

mış olan küllî; (insan) tarafından akledilir ve onun zihninde yer eder.

Akledilen küllî de böyledir, onun ne işâreti, ne durumu, ne de miktarı vardır. Durum ve maddeden soyutlanması ya kendisinden alınan şeye izâfetle olacaktır -ki bu muhâldir- zira kendisinden alınan şey; durum, mekân ve miktar sâhibidir. Ya da alana izâfetle olacaktır -ki bu da akleden nefistir- bu durumda da nefsin bir durumu, işâreti, miktarı olmamalıdır. Aksi takdîrde nefis için, bunlar kabul edilecek olursa, ona yerleşen şey için de kabul edilir.

(Buna şöylece) itirâz edilebilir: Akıla yerleşmiş olarak koyduğunuz kullî mânâ kabul edilemez. Çünkü ancak duyulara yerleşen şeyler, akla yerleşebilir. Duyulara yerleşen şeyler de bütün olarak yerleşir. Duyu, onun ayırımını yapamaz, akıl ise onları ayırıp tafsil edebilir.

Sonra (duyulara yerleşmiş olan şey) ayırılırsa; cüz'î olması nedeniyle akılda karînelerden tek başına ayırılan; karînelerle birlikte (ayrılan) gibi olacaktır. Ne var ki, akılda yer eden (şekil); ma'kûl olan (aklın şeklini idrâk edip ayırdığı) şeye ve benzerlerine bir tek uygunlukla uygun düşecektir ve denilecektir ki; «Bu şu anlamda küllî'dir: Akılda ilkin, duyuların idrâk ettiği tek bir ma'kûlün şekli vardır. Bu şeklin o cinsin diğer birimlerine nisbeti bir tek (aynı) nisbettir. Binaenaleyh, insan bir insanı gördükten sonra bir atı görecek olursa; akılda iki değişik şekil meydana gelecektir. Halbuki (bir insanı gördükten sonra) başka bir insanı görecek olursa (akılda) başka bir heyet (biçim) hâsıl olmaz.»

Bazan bu örnek doğrudan salt duyuda da ârız olur. Şöyleki, bir kişi suyu görürse; hayâlinde bir su şekli belirir ve ondan sonra kan görürse başka bir şekil meydana gelir. Tekrar başka bir su görürse, başka bir şekil meydana gelmez. Bilakis suyun hayâlinde yer eden şekli, her bir tek sular için örnektir. O, bu anlamda bu şeklin küllî olduğunu zannedebilir. Kezâ insan sözgelimi bir el görürse, (elin) cüz'lerinin birbiriyle olan durumu -avuç ayasının yayvan, olması ve üzerindeki parmakların birer birer ayrılması ve (parmakların) tırnaklarla son bulması gibi- hayâlinde ve aklında hâsıl olur. Bunun yanı sıra (elin) büyüklüğü, küçüklüğü ve rengi de meydana gelir. Bilâhare her şeyiyle ona benzeyen bir başka el görürse, akılda yeni başka bir şekil belirmez. Hattâ yeni bir şeyin meydana gelmesi için; ikinci gözlemenin hiç bir etkisi olmaz. Tıpkı bir sudan sonra bir kapta aynı miktarda su görmesi halinde olduğu gibi. Fakat aynı kişi renk ve miktar bakımın-

dan bir önceki elden farklı bir başka eli görecek olursa, (bu yeni el) için bir başka renk ve miktar hâdis olur, ancak yeni bir el şekli hâdis olmaz. Çünkü siyah ve küçük olan el, bölümlerinin durumu bakımından beyaz ve büyük olan elle ortaktır. Sadece renk ve miktarda ondan farklıdır. Birincide eşit olan noktalardan dolayı ikincide yeni bir şekil belirmez, çünkü bu şekil, o şeklin aynıdır. Sadece birbirinden ayrılan şekillerin kısımları yenilenir.

İşte akıl ve duyunun her ikisinde de küllînin anlamı budur. Akıl hayvandaki cismin şeklini idrâk edince, cisim olma bakımından ağaç için yeni bir şekil meydana getirmez. İki suyun şeklini iki ayrı vakitte idrâk örneğinde olduğu gibi. Benzer iki küllîde de durum aynıdır. Bu ise durumu (vaz'ı) sözkonusu olmayan bir küllînin kabul edilmesine izin vermez.

Kaldı ki akıl, âlemin sâni'nin varlığına hükmetmesi gibi, işâreti ve durumu olmayan bir şeyin varlığına hükmedebilir. Öyleyse bunun cisimle kâim olmasını neden tasavvur edemiyor? Bu bölümüyle maddeden sıyrılan kısım, kendiliğinden akledilendir, yoksa akl ve akleden değildir. Maddelerden alınmış olan kısma gelince onun durumu yukarda zikrettiğimiz gibidir. (2)

ONDOKUZUNCU MESELE

Onların (filozofların) insan rûhlarının (nefislerinin) var olduktan sonra yok olmasının müstahîl olduğu ve onun ebedî olup yokluğunun düşünülemiyeceği konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Bu iddiâ için delil istendiğinde onlar iki delil getirirler:

Birincisi, onların şu sözleridir: Rûhun yok olması; ya bedenin ölümüyle veya ona bir zıddının sirâyetiyle olacaktır ya da güç sahibinin gücüyle olacaktır.

Bedenin ölmesiyle (rûhun) yok olması bâtıldır çünkü beden rûhun mahalli değildir, aksine onun aracıdır. Bedendeki kuvvetler vâsıtasıyla rûh, bu aracı kullanır. Aracın bozulması, aracı kullananın (bedenin) bozulmasını gerektirmez. Ancak aracı kullanan -hayvan rûhları ve cismanî kuvvetler gibi- aracın içinde yer etmiş ve onun yapısına karışmış olursa müstesnâdır.

Hem, rûhun bedene müşâreket ile ve müşâreketsiz diye iki fiili vardır.

Bedene müşâreket ile olan fiili; tahayyül, ihsâs, şehvet ve gazabtır. Bu fiili, şüphesiz bedenin fesâd bulmasıyla bozulur ve kuvvetlenmesiyle kuvvet kazanır.

Bedenin müşârêketi olmaksızın, kendiliğinden olan fiiline gelince bu, maddelerden soyutlanmış ma'kûllerin idrâkidir. Ma'kûlleri idrâk etmesi için rûhun bedene ihtiyâcı yoktur. Hattâ bedenle iştigâl etmesi onu ma'kûlleri idrâkten alıkoyar. Rûhun bedenden ayrı ve bedenle beraber fiilleri olduğuna göre, var olabilmesi için bedene ihtiyâcı yoktur.

Ona (rûha) bir zıddının sirâyetiyle yok olduğunu söylemek te bâtıldır. Çünkü cevherlerin zıddı olmaz. Bunun için evrende ancak arazlar ve objelerin üzerine ilişen şekiller yok olabilir. Su olma şekli zıddıyla yok olabilir ki bu hava olma şek-

lidir. Mahalde olan madde ise hiçbir zaman yok olmaz. Mahalli olmayan her cevherin zıddı ile yok olması düşünülemez. Çünkü mahalli olmayanın zıddı da yoktur. Zıtlar bir mahalde ard arda gelen hallerdir.

(Rûhun) kudret sâhibi birinin kudreti ile yok olacağını söylemek te bâtıldır. Çünkü yokluk bir şey değildir ki kudret ile vukûu düşünülebilsin. Bu, âlemin ebediyeti mes'elesinde zikrettiklerinin aynıdır. Biz bu konuyu orada belirttik ve üzerinde konuştuk.

*
* *

Buna itirâz(ımız) bir kaç yöndendir:

Birincisi, «rûh; bedenin ölümüyle ölmez, çünkü o cisme hülûl etmiş değildir». görüşüdür ki bu bir önceki mes'eleye binaen yürütülmektedir. Biz bu (görüşü) Biz onu kabul etmiyoruz. (Onsekizinci meseleyi kasdediyor.)

İkincisi -onlara göre- her ne kadar rûh bedene girmiyorsa da onun bedenle ilişkisi vardır. Öyle ki, rûh ancak bedenin meydana gelmesiyle meydana gelir. Bu görüş İbn Sînâ'nın ve muhakkiklerin tercîh ettiği görüştür. Onlar, Eflatun'un «rûh; kadîmdir, bedenlerle meşgûl olması ona burhânî metodlarla ârız olur» sözünü reddetmişlerdir.

Buna göre, rûhlar; bedenlerden önce eğer bir idiyseler nasıl ayrılmışlardır? Çünkü hacmi ve miktarı olmayan şeyin parçalanması düşünülmez. Eğer parçalanmadıkları iddiâ ediliyorsa bu, muhâldir. Zira zorunlu olarak bilinir ki; Zeyd'in rûhu Amr'ın rûhunun gayrıdır. Eğer bir olsaydılar, o zaman Zeyd'in bilgilerinin, Amr'ın bilgileri olması gerekirdi. Çünkü bilgi; rûhun zâtî niteliklerindendir. Zâtın nitelikleri, her izafete zât ile beraber girer. Eğer rûh, bedenlerden önce (bir değil de) çok idiyse, neden çoğalmıştır? Çoğalması; maddeler, yerler, zamanlar ve sıfatlarla olamaz. Çünkü onda sıfatların değişmesini gerektiren bir özellik yoktur. Bedenin ölümünden sonra rûhların durumu, ise bunun hilâfınadır. Çünkü-rûhun bekâsını kabul edenlere göre- (bedenin ölümünden sonra rûhlar) sıfatların değişmesiyle çoğalır zira o (bedenin ölümünden sonraki rûh) bedenlerle değişik şekiller edinmiştir.

Onda iki rûh birbirinin benzeri değildir. Çünkü (onun elde ettiği bu şekiller) ahlâkdan hâsıl olur. Ahlâk ise birbirine benzemez. Tıpkı zahirî ahlâk benzemediği gibi. Eğer benzemiş olsaydı bizim için Zeyd ile Amr'ın benzer olması gerekirdi.

Bu burhâna göre, nutfenin rahimde meydana gelip, mîzâcı yönetici nefsi kabule hazır hale gelince, ruh meydana gelir. (Nutfe) ruhu sonra kabul eder, çünkü o (kabul edilen rûh) sadece nefistir. Bazan bir rahimde ikiz olan iki nutfenin rûhu kabule müsâit olması mümkündür. Bu durumda iki nutfeye de, ilk mebde'den vâsıtalı veya vâsıtasız olarak hâdis olan iki rûh ilişir. Bunun (birinin) rûhu onun (diğerinin) bedeninin yöneticisi, onun rûhu da bunun bedeninin yöneticisi olmaz. Şu halde (bir rûhun bir cisme) tahsîsi, ona tahsis edilen ruhla, ona tahsis edilen beden arasındaki husûsî bir alâkadan dolayı olur. Aksi takdîrde bu ikizlerde birinin bedeni bu rûhu kabul konusunda diğerinden evlâ (öncelikli) olamazdı. Öncelikli olsaydı, iki rûh; birlikte meydana gelmiş olurdu ve iki nutfe birlikte yönetimi kabule müsâit olurdu. O zaman ikisini birbirinden ayıran özellik ne olacaktı? Eğer bu özellik onun tabiatına karışma (intiba) idiyse bu, bedenin yok olmasıyla bâtıl olurdu. Eğer ortada özellikle bu nefisle, özellikle bu beden arasındaki alâkanın bir başka şekli var idiyse ve bu alâka o rûhun meydana gelmesinde şart olmuşsa, aynı alâkanın rûhun bekâsı konusunda da şart olması hangi şekilde uzak görülebilir? Alâka kopunca rûh ta yok olur. Sonra ancak dirilme ve neşir yolu ile varlığı Allah Sübhânehû'nün iradesiyle vücûd bulur. Nitekim bu husûs; Şerîatta mead (öldükten sonra dirilme) konusunda vârid olmuştur. (1)

Denilirse ki; rûh ile beden arasındaki ilişki, ancak doğuştan gelme bir arzu ve tabiî bir şevk yoluyla olmaktadır. Doğuştan, bu rûh; özellikle bu beden için yaratılmıştır. Bu şevk, onu diğer bedenlere bağlamaktan alıkoyar ve bir an olsun onu başı boş bırakmaz. Dolayısıyla doğuştan gelen bu şevk ile sınırlı olarak, belirli bedene bağlı kalır ve diğerinden uzaklaşmış olur.

Bu ise, rûhun doğuştan bir iştiyâkla yönetimine iştiyâk duyduğu bedenin fesâdıyla (bozulması) fesâd bulmasını gerektirmez. Evet, bazan bu şevk, rûhun bedenden ayrılması halinde devam eder. Eğer yaşamak ile; rûhun bedenle meşgûliyetine, şehvetlere engel olmaktan vazgeçip ma'kûlleri taleb etmesine hükm ediliyorsa; şevkin gereğine vâsıl kılan âletin ortadan kalkması halinde aynı şevkle, rûh, acı ve ve eziyet duyar.

Hudûsun (yoktan meydana gelmenin) başlangıcında, Zeyd'in rûhunun, Zeyd'in şahsı için tayînine gelince bu, hiç şüphesiz bedenle rûh arasında mevcûd olan bir sebep ve münâsebete dayanır. Öyleki bu beden -sözgelimi- bu rûh için, diğerlerinden daha elverişli olmalı ve aralarında daha fazla ilişki bulunmalıdır ki, özellikle onu seçebilsin. Bu münâsebetlerin özel-

liğini idrâk etmek beşerin gücü dâhilinde değildir. Bu idrâkin tafsîlâtına muttali olamamamız bir tahsîs ediciye ihtiyâç duyma kâidesinden şüpheye düşmemizi gerektirmez. Keza bizim, «ruh, bedenin yok olmasıyla yok olmaz» sözümüze de zarar vermez.

Deriz ki; her ne kadar tahsîsi gerektiren bu ilişki, bizim gözümüzden uzak bulunsa da bu bilinmez ilişkinin, rûhun bekâsı için bedenin bekâsını gerektirecek şekilde olması uzak görülemez. Böylece beden bozulunca, rûh ta bozulur. Bunun zorunlu olarak gerekip gerekmediği bilinemediği için meçhûle göre hüküm vermek mümkün olmaz. Olabilir ki bu münâsebet, rûhun varlığı için zarûrîdir. O ilişki yok olunca rûh ta yok olur. Öyleyse onların zikretmiş oldukları delile güvenilemez.

Üçüncü itirâz ise şudur: Âlemin ebedîliği konusunda da belirtmiş olduğumuz gibi, rûhun; Allah'ın kudretiyle yok olacağını söylemek uzak görülemez.

Dördüncü itirâz ise şöyledir: Denilebilir ki, rûhun yokluğunu kesinlikle belirten bu üç metodu zikrettiniz. Bunlar kabul. Ancak «bir şeyin yokluğu sadece bu üç yolla düşünülebilir» sözünüzün delili nedir? Eğer bölümlenme yalnız olumsuzlukla, olumluluk arasında dönmüyorsa yok oluş şeklinin üçten ve dörtten fazla olması uzak görülemez. Belki de yokluğun, sizin zikrettiklerinizin dışında dördüncü ve beşinci bir yolu vardır.. Bütün yolları bu üç şekle hasretmek burhânla ve delille bilinen bir husûs değildir.

*
**

İkinci Delilleri : Onların tafrası (böbürlenmesi) da bu delile dayanmaktadır. Nitekim onlar derler ki; «bir mahalde olmayan her cevherin yok olması müstahîldir. Hatta (birleşik olmayan) basit (cevher)ler katiyyen yok olmazlar.» Bu delil ile, her şeyden önce bedenin yok olmasının -yukarda geçtiği gibi- rûhun yok olmasını gerektirmeyeceği sâbit olmaktadır. Bundan sonra denilir ki, (bir mahalde olmayan her cevherin) başka bir sebeple yok olması müstahîldir. Çünkü herhangi bir sebeple -bu sebep ne olursa olsun- yok olan her şeyde, bozulmazdan önce bir bozulma gücü vardır. Yani yok olma imkânı, yok olmadan öncedir. Nasıl, hâdislerden yeniden meydana gelen şeylerin var olma imkânı; varlık(ların)dan önce ise ve var olma imkânına; varlık gücü, yok olma imkânına da bozulma gücü deniyorsa ve nasıl varlık imkânı, izâfî bir vasıf olduğundan, kendisine izâfetle mümkün olabilmesi için ancak bir şeyle

kâim olabilirse, yokluk imkânı da aynı şekildedir. Bunun için her hâdis, hâdisin varlık imkânının ve gücünün (kendisinde) bulunduğu daha önceki bir maddeye muhtâçtır.

Âlemin kadîm olması mes'elesinde geçtiği gibi, varlık gücü olan madde oluşan varlığı kabul eder. Kabul eden ise, kabul edilenin gayridir. Bu durumda (varlığı) kabul eden, (varlığın) oluşması anında bile kabul edilenle birlikte vardır ve bu, ondan ayrıdır. Yokluğu kabul eden de böyledir. Onun da yokluğun oluşması anında var olması gerekir ki, kendisinde bir şey var, bir şey yok olsun. Yok olan şey kalandan başkası olur. Nasıl varlığın oluşması anında kalan şey, oluşan şeyden -oluşan şeyi kabul etme gücü bulunmasına rağmen- başka ise, aynı şekilde (yok olandan) kalan şey, kendisinde yokluk, gücü (yokluğu) kabul ve (yokluğu) imkânı bulunan şeydir.

Şu halde, üzerinde yokluğun oluştuğu şeyin, yok olmuş ve yokluğun oluşmasıyla beraber yok olmayı kabul eden şeyden mürekkeb olması lâzım gelir. Aslında o şey, yokluğun oluşmasından önce yok olma gücünü taşıyan, şeydir. Yok olma gücünü taşıyan şey, madde, ondan yok olan da sûret (şekil) gibi olmaktadır.

Lâkin rûh basîttir. O, maddeden sıyrılmış şekildir. Onda birleşme yoktur. Madde ve şekilden birleştiği farz edilirse biz bu açıklamaya ana esas (ilke) olan maddeye dönüştürürüz. Çünkü maddenin bir asla ulaşması gerekir. Böylece o aslın yok olmasını ortadan kaldırırız ki buna rûh adı verilir. Tıpkı cisimlerin maddesinden yokluğu muhâl kabul ettiğimiz gibi. Çünkü bu madde ezelîdir ve ebedîdir. Onun üzerinden şekiller meydana gelir ve ondan şekiller yok olur. Şekillerin oluş gücü de, şekillerin yok olma gücü de ondadır. Çünkü o, iki zıddı aynı eşitlikte kabul edicidir.

Bundan da anlaşılıyor ki; zâtı bir olan her varlığın yok olması müstahîldir.

Bunu bir başka ifâdeyle de anlatmak mümkündür. Şöyleki; bir şeyin var olma gücü, o şeyin varlığından önce olur. O zaman (bir şeyin varlığı) o şeyin gayri için bulunur, varlık gücünün kendisi için olmaz.

Bunun (açıklaşması şöyledir:) Gözü sağlam olana denilir ki «o, bilkuvve görücüdür.» Yani onda görme gücü vardır. Bunun anlamı ise şudur: Gözde iyi görmek için mutlakâ bulunması gereken nitelikler onda mevcuttur. Eğer görme gecikiyorsa bu, başka bir şartın gecikmesindendir. Söz gelimi siyahı görme gücü; bilfiil siyahı görmezden önce de gözde mevcûttur.

Bilfiil siyahı görme hâsıl olursa, o siyahı görme gücü (bilfiil) görme anında mevcûd olmaya(bilir) Zira, «ne zaman görme hâsıl olursa, o (görme gücü) bilfiil mevcûd olduğu gibi, bilkuvve de mevcûd olur» denemez. Bilakis, varlık gücü, bilfiil hâsıl olan varlık hakikatına benzemez.

Bu öncül sâbit olunca, deriz ki: Basît bir şey yok olunca, yok olmazdan önce, o şey için yok olma imkânı meydana gelmiş olur ki bilkuvve ile kasd olunan budur. Aynı şekilde o şey için varlık imkânı da hâsıl olmuş olur. Yokluğu mümkün olan şeyin, vücûdu vâcip değildir. Bilakis vücûdu mümkündür. Biz varlık gücüyle vücûd imkânını kasd ediyoruz. Bu ise, netice itibâriyle bir şeyde kendi nefsinin varlık gücüyle, bilfiil var oluşunun meydana gelmesinin birleşmesine ve bilfiil var olmasının, varlık gücünün aynı olmasına vesîle olur. Biz, görme gücünün görmenin gayrı olan gözde bulunup görmenin kendisinde bulunmadığını açıklamıştık. Aksi takdirde bu, bir şeyin hem kuvve, hem fiil halinde olması sonucunu doğurur ki, bunlar birbiriyle çelişiktir. Bir şey kuvve halindeyse fiil halinde olmaz, fiil halinde ise kuvve halinde olmaz. Basitte, yok olmazdan önce, yok olma gücünün varlığının kabulü varlık halinde varlık gücünün kabulü demektir ki bu, muhâldir.

*
**

Bu (netice) onların âlemin ezelîliği ve ebedîliği mes'elelerinde madde ve unsurların hâdis olmasıyla, yok olmasının müstahil oluşunda kendileri için kararlaştırdığımız netîcenin aynısıdır.

Karışıklığın menşei ise, imkânı; kâim olmak için bir mahalli gerektirecek şekilde va'z etmeleridir ki, biz bu konu üzerinde ikna edici (biçimde) orada söz ettiğimizden burada tekrarlayamıyoruz. Çünkü mes'ele aynı mes'eledir. Üzerinde konuşulanın; maddenin cevheriyle, ruhun cevheri olması arasında fark yoktur. (2)

YİRMİNCİ MESELE

Onlar (filozoflar)ın, cesetlerin (yeniden) dirilişini, (ba's), rûhların bedene gönderilişini, cehennemin cismânî olarak varlığını, cennetin, hûrîlerin ve insanlara vaad edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin ve «bütün bunların halkın avâm tabakasına rûhânî sevab ve cezanın anlatılması için -ki bu rütbeler cismânî rütbelerden daha üstündür- örnek olarak verildiğni» söylemelerinin iptâline dâirdir.

***

Bu (görüşleri) bilcümle müslümanların inaçlarına muhâliftir. Önce biz onların uhrevî konulardaki inançlarını anlatmaya çalışalım. Sonra bütünüyle İslâm'a aykırı olan husûslarına itirâz edelim.

(Filozoflar) dediler ki: «Rûh, ölümden sonra ya bir zevk içerisinde -ki o (zevk)in büyüklüğünü insan tavsîfi kuşatamaz- ya da bir elem içerisinde -ki bu elemin büyüklüğünü de insan tavsîfi kuşatamaz- ebedî olarak bâkî kalır. Sonra bu elem, sonsuz da olabilir, zaman boyunca ortadan kalkabilir de.

Ayrıca insanlar dünyevî zevklerde ve mertebelerde sayısız farklılıklar gösterdikleri gibi, elem ve lezzetin dereceleri konusunda sayısız farklılık(lar arzederek) tabakalara ayrılırlar. Ebedî zevk, temizlenmiş mükemmel rûhlar içindir. Ebedî acı kirli ve eksik rûhlar içindir. (Zamanla) bitecek olan elem ise; kirlenmiş fakat kâmil ruhlar içindir. Bunlar kemâl, arınma ve temizlik ile mutlak saadete ulaşabilirler. Kemâl; ilim iledir, arınma ise amel iledir.

İlme ihtiyaç şekli şöyledir: Aklî gücün gıdâsı ve zevki ma'kûlleri idrâk etmesindedir. Tıpkı şehvet gücünün zevki; arzulanan şeye ulaşmasında, görme gücünün zevki de; güzel şekillere bakmasında olduğu gibi. Diğer güçler de böyledir.

Ancak (rûhun) akledilenlere muttali' olmasını önleyen şey; beden ve onun meşgûliyetleri, duyular ve şehvetlerdir. Dünya hayatında, câhil olan rûhun hakkı, rûhî lezzeti kaybederek elem çekmektir. Ancak bedenle meşgûl olmak ona kendisini unutturur ve acısını avutur. Tıpkı korkanın acı duymaması, afyonkeşin ateşi hissetmemesi gibi. Şu halde rûh; eksik olunca, nihâyet bedenin meşgalesi üzerinden kalktığı vakit (ölünce esrar içerek) uyuşmuş gibi olur. Ateşe değdirilirse acı duymaz. Fakat (esrarın) uyuşukluğu zâil olunca bir kerre de yığınak halinde büyük acı duyar. Ma'kûlleri idrâk eden rûh, bundan (bu idrâkten) dolayı gizli bir zevkle zevkyâb olur. Ancak (bu zevki) tabîatının gerektirdiğinden az olur. Sebebi de; bedenin meşgûliyetleri ve nefsin (bedenî) şehvetlere alışmasıdır.

Bunun misâli; acı çeken hastanın misâlidir. O, güzel ve tatlı şeyleri, çirkin görür, kendi hakkında en iyi zevk nedeni olan gıdaları nefretle karşılar. Kendisine ârız olan hastalık sebebiyle bu gıdalardan tad almaz.

İlimlerle olgunlaşmış olan rûhların üzerinden ölümle bedenin yükü ve meşgûliyetleri atılınca onun da misâli; en güzel zevk ve en tatlı yemek sunulan kimsenin misâlidir. Bu kişiye geçici bir hastalık ârız olmuş ve o zevki kavramaktan kendisini alıkoymuştur. Hastalık ortadan kalkınca o, bir anda büyük zevkin farkına varır.

Veya bunun misâli; bir kişiye karşı aşırı tutkusu olan kimsenin durumu gibidir. O kişi uykuda iken veya bayılmışken veya sarhoşken sevdiği kimse yanına gelip uzanır. Ancak o, bunun farkında değildir (seven) kişi aniden ayılıverirse, uzun süre bekledikten sonra (bu ânî) buluşmanın zevkini bir defada hisseder.

Bu zevkler; aklî ve rûhânî zevklere nisbetle çok küçük ve basîttir. Ne var ki bunu insana anlatmak imkânsızdır. Ancak insanların bu hayatta gördükleri örneklerle anlatılabilir.

Bu, şuna benzer: Çocuğa veya iktidârsız bir kişiye! cimâın (cinsel temas) zevkini ve tadını anlatmak istediğimizde bunu, ancak misâllerle anlatabiliriz. Çocuğa onun için şeylerin en tatlısı olan oyunla, iktidârsız kişiye de; son derece açlık halinde güzel (yemek) yemenin verdiği zevkle ifâde edebiliriz. Böylece, önce zevkin var oluşunu prensib olarak kabul eder, sonra da örnekten anladığı zevkin cima anında (ki zevki) aynıyla ifâde etmediğini, bu (zevkin) ancak tadılarak kavranabileceğini öğrenir.

Aklî lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha üstün olduğunu delili iki husustur:

Birincisi; meleklerin hali, yırtıcı hayvanların ve domuzların hallerinden daha üstündür.

Onların, cinsel temâs ve yemek gibi bedensel lezzetleri yoktur. Sadece onlar (melekler) için eşyânın hakîkatına vâkıf olmak ve âlemlerin Rabbına -mekân ve varlık sırası bakımından değil- sıfatlar bakımından yakın olmak (gibi) kendi nefislerine tahsîs edilmiş olan (Allah'ın) cemâl ve kemâlinin şuûruna varmanın zevki vardır. (Mekân ve varlık sırası bakımından değil) zira varlıklar Allah Teâlâ'dan sırayla ve vâsıtalarla hâsıl olmuştur. Şüphesiz ki (bu) vâsıtalara yakın olanların sırası, geride kalanlardan daha yücedir.

İkincisi; insan bazan aklî lezzetleri bedenî lezzetlere tercîh eder. (meselâ insan;) düşmanını mağlûp edip yenebilmekmek için cinsel birleşme ve yemek ile elde edilen zevklerin hepsini terkedebilir. Hattâ düşük (önemsiz) olmasına rağmen (insan) satranç ve tavlada gâlib gelecek elde edeceği zevk için gün boyu (yemek) yemeyi terkeder, açlığın elemini hissetmez bile. İhtişâm, riyâset tutkunu da böyledir. İhtişâmının yıkılmasıyla, sevgilisinden (cinsel birleşme ile) doyum sağlama arasında herkesin bileceği gibi tereddüt gösterir o, ihtişâmı tercîh ederek arzusunu dindirmeyi bırakır. Yüzünün suyunu korumak için birleşmeyi küçümser ve onun için bu, şüphesiz ki daha zevkli olur.

Hatta yiğit kişi, yiğitlerden bir kalabalığın huzûrunda ölüm tehlikesini küçümseyerek ve öldükten sonra olmasını tevehhüm ettiği övgü ve alkışa imrenerek hücûma geçer.

Şu halde âhiretle ilgili aklî lezzetler dünyâ ile ilgili cismî lezzetlerden daha üstündür. Eğer böyle olmasaydı Resulullah (S.A.V.) Allah Teâlâ: **«Sâlih kullarım için gözlerin görmediği, kulağın işitmediği ve beşer kalbine gelmeyen (nîmetler) hazırladım, buyuruyor.»** (*) demezdi. Ve yine Allah Teâlâ, **«Hiç bir nefis, kendileri için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri) bilmez.»** (**) buyurmazdı.

Bilgiye ihtiyâç şekli bundan ibârettir.

Bütün bilgiler içerisinde en faydalısı salt aklî bilgilerdir ki bu; Allah Teâlâ'yı, onun sıfatlarını, meleklerini, kitaplarını

(*) Buhârî, V, 31.

(**) Secde: 17.

ve objelerin ondan nasıl var olduğunu bilmektir. Bunun ötesinde kalan bilgiler, eğer buna vesîle oluyorsa -bu sebeple- faydalıdır. Fakat Nahiv, lüğat, şiir ve diğer değişik bilimler gibi bu (aklî bilgiye) vesîle olmuyorsa, diğer san'atlar gibi birer sa'nat ve meslektirler.

Amel ve ibâdete ihtiyâç ise; rûhun arınması içindir. Çünkü bu bedenle bulunan rûh; eşyânın hakîkatını idrâk etmekten engellenmiştir. (Bu engellemenin nedeni;) bedenin tabîatına **karışmış olması** değil, aksine bedenle meşgûl olup onun arzu ve isteklerine, şevk ve gereklerine tâbi olmasıdır. Bu istek ve arzular rûhun bir şeklidir. Uzun süre arzuların peşinde giderek, lezzet verici duyularla sürekli arkadaşlık etmenin sonucunda orada (rûhta) yerleşir. Beden ölünce rûha yerleşmiş olan bu sıfatlar iki bakımdan ona eziyet verir:

Birincisi; rûhu kendi özel zevklerinden alıkoyar. Bu (zevkler) meleklerle buluşmak, ilâhî ve güzel mes'elelere muttalî, olmaktır. Ancak bu sırada rûhu, -ölümden öncesi gibi- bu acıları duymaktan alıkoyan ve meşgûl eden beden yoktur.

İkincisi; rûhla beraber, dünyaya, dünyevî sebeplere ve lezzetlere temâyül ve hırs olduğu gibi kalır, ancak (elinden) aleti alınmıştır. Çünkü onun (rûhun) bu zevklere ulaşması için âleti bedenidir. Bu takdîrde onun durumu; bir kadına âşık olup başkanlığa alıştığı, çoluk çocuğuyla uyuşup, malıyla rahatladığı ve bu ihtişâmla sevindiği halde, sevgilisi öldürülen, başkanlıktan atılan, çoluğu çocuğu esir edilen, malı düşmanlarınca alınan ve bütün ihtişâmı yerle bir olan kişinin durumu gibidir. Bu kişi saklanmayacak elemler duyar. Ancak hayatta bulunduğu sürece (eski) hallerinin tekrar geri geleceğinden ümidini kesmez. Zira (bilir ki,) dünyânın işi bir gelir, bir gider, ya ölüm sebebiyle bedenini yitirerek artık ümidi (tamamen kesilirse durumu ne olur?

Bu gibi hallere düşmekten kurtulmak; ancak nefsi, arzulardan çekmek, dünyâdan yüz çevirmek, dünyevî işlerden ilişkisini kesecek kadar bütün ciddiyetle ilim ve takvâya sarılmakla mümkün olabilir. O artık dünyâda iken, uhrevî mes'elelerle alâkasını pekiştirir. Bu takdîrde ölünce, zindandan kurtulmuş, bütün arzularına ulaşmış gibi olur. Onun cenneti işte budur.

Ne var ki, rûhtan bütün bu nitelikleri almak ve tümüyle yok etmek imkânsızdır. Çünkü bedenî zarûretler onu kendisine çeker. Buna rağmen rûhun bu ilişkilerini kuvvetlendirmesi mümkündür. Bunun için Allah Teâlâ: **«Sizden her biriniz mut-**

laka ona (ölüme) ulaşacaksınız bu, rabbin için verilmiş bir hüküm olmuştur» (*) buyuruyor.

Ancak bunlarla (dünyâ nîmetleri) ilişkisi zayıflarsa ölünce onlardan ayrılmak fazla acı vermez, muttali olacağı ilâhî mes'elelerden dolayı büyük zevk duyar.

Dünyâdan ayrılır ayrılmaz bu ilişkilerden ve onlara karşı arzu duymaktan kolayca vazgeçer. Bu vatanından ayrılıp yüce bir mevkie ve üstün bir makâma yükselen kimsenin durumuna benzer. Onun rûhunda vatanınından ve âilesinden ayrılmış olma halinden dolayı bir ıztırâb hâsıl olur ve nisbeten acı duyar, bununla beraber yenilenen mülk ve başkanlık zevki (neşvesi o duyguyu) siler, yok eder.

Bu sıfatları bütünüyle sıyırıp atmak mümkün olmadığı için şerîatte ahlâk hususunda karşılıklı iki taraf arasında orta bir yol izlenmiştir. Çünkü ılık su, ne sıcak, ne de soğuktur. O hemen hemen her iki nitelikten de uzaktır. Bunun için kişinin mal tutmakta aşırı gitmemesi gerekir. Aksi takdîrde onda mal hırsı hâkim olur. Harcamada da aşırı gitmemelidir. Yoksa müsrif olur. Her işten kaçınan olmamalıdır korkak olur, her işe dalan olmamalıdır kızgın olur. Cömertliği istemelidir, çünkü o cimrilikle, savurganlığın ortasıdır. Yiğitliği istemelidir çünkü o korkaklıkla kızgınlığın ortasıdır. Diğer bütün huylar da böyledir.

Ahlâk ilmi uzundur, şerîat onun tafsîlâtında son derece ileri gitmiştir. Ahlâkî eğitmenin yolu; bütün işlerde şerîatın kanunlarına uymakla mümkündür, ta ki insan hevesine uymasın ve arzularını tanrı edinmesin. Bilakis, şerîatı taklîd ederek adım atmalı -kendi isteğine değil- onun işâretlerine bağlanarak, ahlâkını düzeltmelidir. Kendisinde ilim ve ahlâk bakımından bu fazîletler eksik olan kişi, helâk olmuştur. Bunun için Allah Teâlâ: **«Kendisini temizleyen felah bulmuş, aldatansa kaybetmiş»** (**) buyurur.

İlmî ve amelî fazîletlerin her ikisini de kendinden toplayan kişi ârif ve âbid'dir. O mutlak mutludur. Kendisinde âmelî fazîlet bulunmayıp ta, ilmî fazilet bulunan kimse ise âlim ve fâsıktır. Bir süre azâb çeker, ancak azâbı devam etmez. Çünkü onun nefsi ilimle olgunlaşmıştır. Fakat bedenî ârızalar onu kletmiştir. Rûhun cevherinin tersine bu kirlilik, geçicidir. Yenilenen nedenlerle bu kirler yenilenmez ve uzun zaman sonrayok olur.

(*) Meryem : 71

(*) Şemsi : 9

Kendisinde ilmî fazîlet olmayıp da âmelî fazilet olan kişi kurtulur ve ıztırâplardan sâlim olur, ancak mükemmel mutluluğun hazzına eremez.

Onlar (filozoflar): Ölen kişinin kıyâmetinin koptuğunu iddiâ ettiler.

Şerîatta (kıyâmetle ilgili olarak) vârid olan husûslar ve hissî şekillerden maksad; misâl vermektir. Çünkü zihinler bu lezzetleri kavramaktan âcizdir. Bunun için anlayabilecekleri örnekler verilmiştir. Sonra da kendilerine bu lezzetlerin anlatılanların çok üstünde olduğu hatırlatılmıştır. İşte onların (filozofların) mezhebi (görüşleri) bundan ibarettir.

***

Biz diyoruz ki: Bu husûsların çoğunluğu şerîata aykırı değildir. Çünkü biz âhirette (bu dünyâda) duyulabilen zevklerden daha yüce zevk türlerinin bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Rûhun bedenden ayrılınca bâkî kalacağını da inkâr etmiyoruz. Ancak biz bunu şerîât vâsıtasıyla öğrenmiş bulunuyoruz. Çünkü Şerîatte meâd (tekrar dönüş) vârid olmuştur. Tekrar dönüş ancak rûhun bekâsıyla mümkün olabilir. Sadece biz onların bu husûsları mücerred akılla bilme iddiâlarına karşı çıkıyoruz.

Bu görüşlerden şerîata muhâlif olanlar; cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedenî zevklerin inkârı, cehennemdeki cismânî elemlerin inkârı, cennet ve cehennemin Kur'an'da tavsîf edildiği gibi mevcûd oluşunun inkârıdır (1)

Rûhânî ve cismânî saadetlerin ve mutsuzluğun birlikte hahakkuk etmesini engelleyen nedir?

Allah Teâlâ'nın: «**Hiçbir nefis kendisi için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri)** bilemez.» (*) buyruğunun anlamı; bütün bunları bilemez şeklindedir.

«**Sâlih kullarım için gözlerin göremediği, kulağın duymadığı ve beşer kalbine gelmeyen (nimetleri) hazırladım**» (**) buyruğu da böyledir. Bu gibi yüce şeylerin varlığı diğerlerinin yokluğuna delâlet etmez.

Bilakis her ikisinin birleşmesi daha mükemmel olur. Burada vaadolunan da işlerin en mükemmelidir ki bu, mümkündür. Dolayısıyla şerîata uygun olarak bunun tasdîki icâb eder.

(*) Secde : 17

(**) Buhâri V, 31

Denilirse ki; şeriatta vârid olan husûslar halkın anlayışına göre verilmiş misâllerdir, tıpkı teşbîh ve benzer konularda vârid olan âyetler halkın anlayışına göre verilmiş örnekler olduğu gibi. İlâhî sıfatlar ise mukaddestir, halkın hayâlinin üstündedir.

Cevâp olarak denilir ki; bunları birleştirmek tahahkümdür. Bilakis ikisi birbirinden iki bakımdan ayrılır.

Birincisi, teşvîh konusunda vârid olan lafızları; istiâre yaparken araplarda adet olduğu gibi- te'vîl ihtimâli olan lafızlardır. Cennet ve cehennemin tavsîfine dair ve buradaki ahvâlin açıklanması konusunda vârid olan ifâdeler ise, öyle bir dereceye bâliğ olmuştur ki te'vîl ihtimâli yoktur. Geriye sadece, halkın menfaatı için hakkın zıddının tahayyül etme (gibi) sözü karışık (anlamlara) hamletmek (durumu) kalıyor ki, nübüvvet makâmı bu gibi durumlardan münezzehtir.

İkincisi, aklî deliller; Allah Sübhanehü ve Teâlâ için; mekân, yön şekil, organ olarak göz, intikâl ve istikrâr imkânı gibi konuların muhâl olduğuna delâlet etmektedir. Bunun için bunların aklî delillerle te'vîli icab etmiştir. Âhiret işleriyle ilgili vaad olunan husûslar ise, Allah'ın kudreti bakımından muhâl olmadığı için, onu kelâmın zâhirine göre yürütmek, hatta açıklanan anlama göre icrâ etmek gerekmektedir.

Aklî delil, cesedlerin yeniden dirilmesinin müstahîl olduğu gibi bu sıfatların da Allah Teâlâ için (söylenmesinin) müstahîl olduğuna delâlet etmektedir denilirse biz de onların delillerini açıklamalarını isteriz. Bu konuda iki meslekleri (metodları) vardır:

Birinci metodları, derler ki rûhların tekrâr bedene dönmesi üç şekilde farzedilebilir:

a) **Denilebilir ki,** insan bedenden ibârettir, -bazı kelâmcıların da öne sürdükleri gibi- onun hayâtı ise, kendisiyle kâim olan bir arazdır. Kendiliğinden kâim ve cismin yöneticisi olan rûha gelince, onun varlığı yoktur. Ölmek demek hayâtın kesilmesi demektir. Yani (hayâtı) yaratanın onu yaratmaktan kaçınması ve böylece (hayatın) yok olması demektir. Beden de, aynı şekilde yok olur. Tekrâr dönüş (meâd) demek ise, Allah Teâlâ'nın yok olan bedeni yeniden iâde edip, varlığa çevirmesi ve yok olan hayâtı iâde etmesidir.

Şöyle de denilebilir: Bedenin maddesi toprak olarak kalır. Yeniden dönüş (meâd) demek ise; uzuvların bir insan şeklinde toplanıp birleştirilmesi ve onda yeniden hayâtın yaratılmasıdır. (Görüşlerinin) bir kısmı budur.

b) **Veya şöyle denilir:** Rûh, mevcûttur ve ölümden sonra da bâkî kalır. Sadece bütün bölümleri birleştirilerek yeniden ilk beden geri döndürülür. Bu da (görüşlerinin) bir kısımdır.

c) **Veya şöyle denilir:** -ister aynıyla o bölümden, ister başka bölümlerden meydana gelsin- rûh; yeniden bedene döner. Geri dönen; o insanın kendisi olur, çünkü rûh, o rûhtur. Maddeye ise hiçbir itibâr yoktur, çünkü insan, madde ile insan değildir, rûh ile insandır.

***

Bu üç kısım da bâtıldır.

Birincisinin bâtıl olduğu apaçıktır: Çünkü, hayât ve beden yok olduğuna gore; her ikisinin de yeniden yaratılması; eskı şeklinin benzerinin icâdıdır, yoksa eskinin aynının icâdı değildir. Bilakis burada anlaşılan dönüş, «falanca nîmetlendirilmeye tekrar döndürüldü» denildiği gibi bir şeyin bekâsının ve bir şeyin yenilenmesinin farzedilmesidir. Bununla; nîmetlendiren bâkidir, ancak nîmetlendirmeyi önce terk etmiş, sonra geri dönmüştür demek istenir. Yani cins bakımından daha önce olan şekle geri dönmüştür, ancak sayı bakımından onun gayrıdır, dolaysıyla bu dönüş; gerçekten ona (dönüş) değil, benzerine dönüştür. Nitekim «falanca, memlekete geri döndü» denilirken yani «onun memlekette önce bir varlığı olduğu, (bu varlığı) memleketin dışında kalmışken, şimdi o (varlık)nun benzerine yeniden döndüğü kasdedilir. Eğer geride kalan bir şey yoksa, birbirinden ayrı (ama) birbirine benzeyen iki şeyin arasını bir zaman (dilimi) ayırıyorsa «dönme» ismi tamamlanmaz (verilmez). Ancak Mutezile'nin mezhebine sülûk edip, «yok olan sabit bir şeydir, varlık ise ona bazan ârız olan, bazan yok olan, sonra tekrar dönen bir hâldir» denilince mümkün olur. Bu takdîrde «dönme»nin anlamı, zâtın bâkî kaldığı fakat salt olumsuzluk olan mutlak yokluktan dolayı ortadan kalktığı kabul edilerek gerçekleşmiş olur. Bu ise zâtın, kendisine vücûd tekrar dönünceye kadar sürekli olarak sâbit olduğunu kabuldur ki bu, muhâldir.

Bu kısmı destekleyen (kabul eden) kişi; hîle yaparak «bedenin toprağı fenâ bulmaz, dolayısıyla bâkî kalır ve hayât ona geri döner» derse,.

Biz de deriz ki; o zaman bir müddet hayât yok olduktan sonra «toprak yeniden canlandı» demek daha doğru olur. Ancak bu, (toprağın) insan (haline) dönüşü olmaz. Kazâ aynıyla o insanın dönüşü de değildir. Çünkü insan; maddesiyle ve on-

da bulunan toprakla insan değildir. Gıda yoluyla insandaki diğer bölümler veya pek çoğu değiştiği halde o (insan) yine önceki (insanın) aynısıdır. Dolayısıyla o (insan), rûhu ve nefsiyle «insan»dır. Rûh ve hayât yok olunca, yok olan kısmın dönüşü düşünülemez, sadece onun benzeri yenilenebilir. Allah Teâlâ her ne kadar insan hayâtını topraktan yaratmışsa da bu takdîrde meâd (dönüş) olur, yani rûhun, bedenii yönetimibilir ve bu, insanın yaratılışının başlangıcı sayılır. Yok olanın katiyyen dönüşü düşünülemez. Dönen var olandır. Yani daha önce bulunduğu bir hale dönmüştür. Yani daha önce bulunduğu halin benzerine, öyleyse hayât sıfatına dönen o topraktır.

İnsan bedeniyle insan değildir, çünkü atın bedeni insan için bir gıda olabilir. Bundan bir nutfe yaratılır ve ondan da insan hâsıl olabilir. Bu takdîrde «at; insana dönüştü» denmez. Bilakis at maddesiyle değil şekliyle attır, şekil yok olunca geriye sadece madde kalmış olur.

İkinci kısma gelince bu; rûhun bâkî olduğunu ve aynıyla o bedene döndüğünü farzetmektir. Eğer bu düşünülecek olursa, bu takdirde meâd (dönüş) olur, yani rûhun, bedenin yönetimine bir müddet ondan ayrıldıktan sonra geri dönmesi olur. Ancak bu, muhâldir. Zira ölünün bedeni toprak haline dönüşmektedir veya kurtlar, kuşlar, onu yemektedirler. Su, buhâr ve havaya dönüşmekte ve evrendeki hava su ve buhârla, ayrılması ve özümlenmesi uzak (imkânsız) bir karışım içerisine girmektedir. Lâkin bu faraziye Allah'ın kudretine dayanılarak kabul edilecek olursa; (bunu Allah'ın kudretinin böyle yaptığı varsayılacak olursa) sadece ölmüş olan bölümler toplanmış olacaktır ve o zaman, kolu kopmuş, burnu çökmüş, kulağı yok olmuş ve uzuvları eksik insan geri döndüğünde olduğu gibi, geri dönecektir. Bu ise özellikle cennet ehli konusunda çirkin karşılanabilecek bir husûstur. Çünkü onlar fıtratın başlangıcında eksik olarak yaratılmışlardır. Onları ölürken bulundukları, uygun olmayan şekille tekrâr döndürmek, son derece çirkindir.

Bu durum, rûhun bedene dönüşü ölüm anında mevcûd olan bütün bölümlerin toplanması şekline inhisâr ettiği takdîrde vârittir.

Eğer ömründe mevcut olan bütün bölümlerinin toplanması şeklinde düşünülecek olursa bu, iki bakımdan muhâldir:

Birinci, insan; bir insan etiyle beslenmişse -ki bu alışkanlık bazı bölgelerde carîdir ve kıtlık zamanlarında vukûu çok olur- o zaman ikisinin birlikte haşri imkânsızdır. Çünkü tek bir madde hem yenilenin bedeni olmakta, hem de -yenildiğinden

dolayı- yiyenin bedenî olmaktadır. Bir rûhun iki bedene iâdesi ise imkânsızdır.

İkincisi, rûh, bedene geri döndürülürken ciğer, kalp, el ve ayak gibi bedenin bir bölümünün döndürülmesi icâb edecektir. Ancak tıp san'atıyla sâbit olmuştur ki; organik bölümler birbirinin gıdasıyla beslenirler. Birinin artan gıdasını öbürü alır, dolayısıyla ciğer kalbin bölümleriyle beslenebilir. Diğer uzuvlar da böyledir. Biz bazı uzuvların maddesinin oluşturan belirli bölümler farzedelim. Bunlar geri dönerken hangi uzuvlara iâde edilecektir?

Birinci (şıkkın) imkânsızlığını kabul etmek için, insanın, insanı yemesi durumunu kabul etmeye hâcet yoktur. Eğer siz, mamûr bir toprağın dış yüzüne bakacak olursanız, bilirsiniz ki o toprak uzun bir süre önce ölülerin bedenleri idi. Bu bedenler toprak haline gelmiş, o (toprak) ekilmiş, biçilmiş, (buğday) tanesi olmuş, meyve olmuş, onu hayvanlar yemişler, et haline dönüşmüş, biz o eti yemişiz ve o bizim bedenimiz olmuş. Hangi madde gösterilirse gösterilsin muhakkak o, bir çok insanın bedeni iken istihâle etmiş ve toprak olmuş, sonra bitki olmuş, sonra et olmuş, sonra canlı olmuştur.

Bu (şık kabul edildiği takdîrde) üçüncü bir muhâl lâzım oluyor ki o da şudur:

Bedenlerden ayrılan rûhlar sonsuzdurlar. Bedenler ise sonlu cisimlerdir. İnsanın maddesini teşkîl eden maddeler, tüm insan rûhlarını karşılamaz, bilakis rûhlara dar gelir.

*
**

Üçüncü kısma gelince; ki bu, hangi maddenin olursa olsun, hangi toprakta birleşirse birleşsin, rûhun bir insan bedenine geri dönmesini kabul etmektir ki bu da iki bakımdan muhâldir:

Birincisi, kevn ve fesâde kâbiliyetli olan maddeler kamer feleğinin içbükey kısmında sınırlanmıştır, bunun üzerine çıkması imkânsızdır. Bu sonludur. bedenlerden ayrılan rûhlar ise sonsuzdur, bunlar onu karşılamazlar.

İkincisi; toprak, toprak olarak kaldığı sürece rûhun yönetimini kabul etmez. Ancak nutfenin karışımına benzer şekilde unsurların karışması gerekir. Hattâ demir ve ağaç ta rûhun yönetimini kabul etmez, dolayısıyla bedeni demirden veya ağaçtan olan bir insanın geri çevrilmesi imkânsızdır. İnsan ancak; bedeninin organları et, kemik ve ilik haline geldiği zaman

insan olabilir. Beden ve bedenin yapısı; rûhu kabule hazır olunca rûhları lütfeden ilkelerden rûhunun meydana gelmesini istemeyi hak eder böylece bir bedene iki nefis gelmiş olur.

Böylece tenâsuh mezhebi de bâtıl oluyor. Zira bu mezhep, tenâsuh mezhebinin aynıdır. (Tenâsuh mezhebine göre) rûh, bedenden ayrılmasından sonra -ilk bedenden ayrı olarak- bir başka bedenin yönetimiyle meşgûl olmak üzere geri döner. Tenâsuh mezhebinin bâtıl olduğuna delâlet eden meslek (metod) bu mezhebin de bâtıl olduğuna delâlet eder.

*
**

İtirâz (olarak) denilebilir ki; son kısmı tercîh eden ve rûhun öldükten sonra bâkî kaldığını ve onun kendiliğinden kâim bir cevher olduğunu öne süren kimselere nasıl karşılık verebilirsiniz? Bu, şerîata da muhâlif değildir. Hattâ Allah Teâ'lânın şu kavliyle şerîat ta buna delâlet etmektedir. **«Allah yolunda öldürülmüş olanları ölüler sanmayın, bilakis onlar diridir ler, rablarının huzûrunda rızıklandırılırlar...»** (*)

Resûlullah (S.A.V.) de şöyle buyurmuştur: **«Sâlihlerin rûhları yeşil kuşlar halinde arzın altına asılmışlardır.»**

Rûhların; iyilikleri, sadakaları farkettiklerine, münker ve nekîrin suâlini anladıklarına ve diğer husûsları farkettiklerine dair rivâyetler de vârid olmuştur. Bunların hepsi rûhların bekâsına delâlet eder. Evet bu, ayrıca öldükten sonra dirilmeye, ondan sonra da neşre delâlet eder ki bu, bedenlerin yeniden dirilmesidir. Beden; ister ilk bedenin maddesinden (meydana gelmiş) olsun, ister başkasından veya yeniden yaratılmış olan maddeden (meydana gelmiş olsun) hangi (tür) beden olursa olsun, (dirilme) rûhun bedene geri döndürülmesiyle mümkün olur. Çünkü o, rûhuyla o'dur, bedeniyle değil. Bedenin cüz'leri; küçüklükten büyüyünceye kadar şişmanlıyarak veya zayıflayarak aldığı gıda ile değişir.

Mîzâcı farklı olmasına rağmen yine de o, aynıyla o insandır. Bu Allah Teâlâ'nın gücü dahilindedir. Bu diriliş, o rûhun yeniden dönüşü şeklinde olur. Çünkü rûhun bedenî elemleri ve zevkleri tatması âleti (olan bedeni) yitirmesiyle imkânsız hale gelmiştir. Halbuki tekrâr eskisi gibi âletine geri döndürülünce bu onun için gerçekten dönüş olur.

*
**

(*) Bakara : 154

Rûhların sonsuz, maddelerin sonlu olması nedeniyle bunun (rûhun dönüşünün) müstahîl olacağı husûsunda zikrettiğiniz şeylerin aslı yoktur ve muhâldir. Çünkü bu (görüşler) âlemin kadîm oması ve devirlerin sürekli ard arda gelmesi (fikrine) dayanmaktadır. Âlemin kadîm olduğuna inanmayan kimseye göre, bedenlerden ayrılan rûhlar sonludur ve onlar mevcûd olan maddelerden daha çok değildir. Eğer daha çok olduğu kabul edilirse, Allah Teâlâ' yaratmaya ve icâdları yenilemeye kâdirdir. Bunu inkâr, Allah Teâlâ'nın var etme kudretinin inkârıdır ki; âlemin hüdûsu mes'elesinde bu (görüşün) iptâl edilişi geçmişti.

Sizin «bu, tenâsühtür» diyerek ikinci şekli de muhâl saymanıza gelince, isimlere itibâr yoktur. Şerîatın getirmiş olduğu her şeyin tasdîki gerekir. İsterse bu, tenâsuh olsun. Kaldı ki biz bu âlemde tenâsuhun varlığını inkâr ediyoruz. Öldükten sonra dirilmeyi ise ister tenâsuh adı verilsin ister tenâsuh adı verilmesini inkâr etmiyoruz.

Sizin, «rûhu kabule hazır olan her mîzâc, ilkelerden bir nefsi meydana getirmeyi istemeye hak kazanır» sözünüz ise tekrâr rûhların irâde ile değil, tabiî olarak hüdûsuna dönüşten ibrettir ki, biz bunu âlemin hüdûsu mes'elesinde iptâl etmiştik.

Nasıl olur ki, sizin mezhebinizin (görüşlerinizin) seyrine göre, meydanda mevcûd bir rûh olmayınca, rûhun yenilenmesini isteyerek yeni bir rûhun hüdûsunu taleb etmeye hak kazanır demek uzak sayılmaz.

O zaman geriye şöyle demek kalıyor: Neden öyleyse (rûh) kabule hazır olan mîzâçlara yeniden dirilme ve neşirden önce rahîmde iken tealluk etmemiştir de bu âlemimizde (taalluk etmiştir)?

Denilir ki; belki de bedenlerden ayrılan rûhlar bir başka istidâdı gerektirmektedir ve bunun sebebi ancak o zaman tamamlanmaktadır. Bedenlerden ayrılan kâmil rûhlar için şart koşulmuş olan istidâdın; başlangıçta bir süre bedenin yönetimi ile olgunluk için gelişmemiş olan ve yeniden meydana getirilmiş olan rûhlar için şart kılınan istidâddan ayrılması uzak görülemez. Allah Teâlâ bu şartları ve sebepleri, rûhların hazır olma vakitlerini en iyi bilendir. Bu husûs şerîatta vârid olduğu için mümkündür ve tasdîki icâb eder.

***

İkinci meslek (metod), şöyle demeleridir: Demirin, örülmüş bir elbise haline döndürülmesi ve onunla bedenlerin örtül-

mesi; ancak şu şekilde mümkün olabilir. Demire hâkim olan ve onu en basît unsurlarına ayıran sebepler (vâsıtasıyla) demir parçaları en basît unsurlarına ayrılır, sonra bu unsurlar birleştirilir ve pamuk şekline girinceye kadar yaratılış merhalelerinden geçirilir. Sonra pamuk, ip haline getirilir sonra iple malûm olan düzen temîn edilerek örgü yapılır ve bilinen şekilde örülür. Demirin, pamuktan bir sarık haline dönüşmesi; sırasıyla bu merhalelerden geçmeden mümkün denilirse de bu muhâldir. Evet bütün bu istihâlelerin hepsinin yaklaşık (kısa) bir zaman içinde vukûbulmasına câiz olduğu insan zihnine gelebilir o (süre)nin uzunluğunu insan hissetmez de bir defada ve âniden vukûbulduğunu zanneder.

Bu (durum) düşünülünce; yeniden diriltilen ve haşredilen insanın bedeni eğer taştan veya yâkûttan veya inciden veya saf topraktan olsaydı (o kişi) insan olmazdı. Hattâ, kemiklerden, damarlardan, etlerden, iliklerden ve karışımlardan (ahlât) müteşekkil özel bir şekille şekillenmeden insan olması düşünülemezdi tek tek bölümler (cüz'ler) bileşiklerden önce gelir. Binanaleyh organlar olmadan beden olmaz. Kemikler, etler ve damarlar olmadan birleşik organlar olmaz. Karışımlar (ahlât) olmadan da tek başına bu (bölümler) olmaz (karışımları sağlayan) gıda maddeleri olmadan da dört karışım olmaz. Hayvan ve bitki -ki bu, et ve hubûbâttır- olmadan da gıda (maddesi) olmaz. Dört unsur tamamen özel şartlar içinde -bütünü bizim açıkladığımızdan çok fazla olan- uzun süre bir karışımdan (geçmeden) de hayvan ve bitki olmaz.

Şu halde rûhun yeniden insan bedenine dönmesi ancak bu yollarla insan bedeninin yenilenmesi, neticesinde mümkün olabilir. Bunun pek çok sebepleri vardır:

«Ol» denilmesiyle veya bu merhalelerden geçiş sebeplerinin hazırlanmasıyla toprak insan haline dönüşebilir mi? (Değişim) sebepleri ise şunlardır: İnsan bedeninin özünden çıkarılan nutfenin rahme atılması, (rahme atılan) bu nutfenin kan pıhtısı halinde uzun müddet beslenerek değişimlerden geçmesi sonra bir çiğdem et olup, sonra cenîn haline gelmesi, sonra çocuk, sonra genç, sonra yaşlı sonra da ihtiyar olmasıdır.

Şu halde «ol denilince olur» diyenin sözü mâ'kül değildir. Çünkü toprağa hitap etmek mümkün değildir. Bu merhaleleri geçirmeden (toprağın) insan haline dönüşmesi muhâldir. Yine bu sebeplerin cereyânı olmadan, toprağın bu merhaleleri aşması muhâldir. Dolayısıyla ölümden sonra (bedenin) dirilmesi de muhâldir.

*
* *

İtirâz olarak (deriz ki:) Toprağın insan bedeni haline dönüşebilmesi için; bu merhalelerden geçip terakki etmesinin mutlak gerektiğini biz de kabul ederiyorz. Aynı şekilde demirin sarık haline dönüşmesi için de bu merhaleleri geçirmesi gereklidir. Çünkü demir, demir olarak kalınca elbise haline dönüşemez. Onun ip ve dokuma haline gelmesi gerekir. Ancak bu belirli bir süre veya mümkün olan an içerisinde cereyân eder. Bize dirilişin tahmîn edilen en kısa zamanda olacağına dâir bir açıklama gelmemiştir. Çünkü kemiklerin toparlanması, etlerin yapıştırılması ve yetiştirilmesinin uzun bir zaman alması mümkündür. Burada tartışma yoktur.

Üzerinde durulan (nokta) bu merhaleleri geçmenin mücerred bir kudretle (Allah'ın gücü) vâsıtasız olarak veya herhangi bir sebeple olması husûsudur. Tabîiyât bölümünün ilk meselesinde, âdetlerin seyri husûsunda zikrettiğimiz gibi -bize göre- her ikisi de (vâsıtasız veya herhangi bir sebeple) mümkündür. Varlık bakımından bitişik olanların bitişikliği lâzimiyet şeklinde değildir. Bilâkis âdetleri yırtmak câizdir. Sebepleri bulunmadan da Allah Teâlâ'nın kudretiyle bütün bu işler meydana gelebilir.

İkincisine gelince, (sebebli olarak vukûu) biz diyoruz ki: Bütün bunlar sebeplerle olur. Ancak sebeplerin alışılan şekil içerisinde olması şart değildir. Bilakis ilâhî takdîrin hazîneleri içerisinde son derece garîp ve acâip husûslar vardır ki ona henüz muttali' olunmamıştır. Gördüğünün dışında varlık bulunmadığını zannedenler, onu inkâr ederler. Tıpkı bir grubun büyüyü, nârencâtı, tılsımları, mucizeleri ve kerâmetleri inkâr etmesi gibi. Ki bunların bilinmiyen garîp sebeplerle meydana geldiği ittifâkla tesbit edilmiştir.

Hattâ bir kişi, mıknatısı ve onun demiri kendisine çektiğini görmese fakat ona bu durum (mıknatısın demiri çekmesi) anlatılsa o bunu inkâr eder ve demirin çekilmesinin ancak ona bağlı bir iple düşünülebileceğini söyler.

Çünkü görülen çekilme yolu, budur. Ama (demirin mıknatıs tarafından) çekildiğini görünce; hayret eder ve bilgisinin eksik ve ilâhî kudretin acayipliklerini ihâtadan âciz olduğunu anlar.

Öldükten sonra dirilmeyi ve haşri inkâr eden mülhidler de kabirden kalkıp dirildikleri ve Allah'ın bu konudaki san'atının hârikalarını gördükleri zaman; kendilerine fayda vermeyecek bir pişmanlıkla pişman olurlar. İnkârlarına yanarlar. Ancak bu yanlış kendilerine fayda vermez ve kendilerine:

«İşte yalanladığınız şey budur» (*) denir. Tıpkı havâssı ve garip eşyayı yalanlıyan kimse gibi.

Hattâ bir insan, başlangıçta akıllı olarak yaratılsa ve onu; «birbirine benziyen bölümleriyle (homojen) şu değersiz nutfe var ya onun birbirine benzeyen bölümleri sonra bir kadının rahmine girer ve muhtelif bölümlere ayrılır, et olur, sinir olur, kemik olur, kan olur, ilik olur ve yağ olur. Ve bundan yedi muhtelif bileşime sahip olan göz, dil ve dişlerin sertliği ve elastikiyeti farklıdır, ama her ikisi de yanyanadır. Ve daha fıtratta görülen yığınlarca hârikalar meydana gelir» denilirse onun inkârı da bu mülhitlerin inkârından daha şiddetli olacaktır. Nitekim onlar (mülhitler de): **«Biz çürümüş kemik olduktan sonra mı diriltileceğiz?»** (**) demişlerdi. Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kimse, varlık sebeplerinin kendisinin gördüğüne inhisâr ettiğini nereden biliyor ve düşünüyor? Bedenlerin diriltilmesinde onun gördüğünden başka bir metod bulunabileceğini nasıl uzak görüyor? Halbuki bazı haberlerde vârid olduğuna göre, öldükten sonra dirilme vaktinden önce yeryüzü yağmurlarla dolar. Onun (yağmurun) damlaları nutfeye benzer ve bu damlalar toprakla karışır. Öyle ise, ilâhî sebepler (arasında) bu duruma benzeyen ve bizim bilmediğimiz (sebeplerin) bulunması ve bunların cesedlerin yeniden dirilip haşredilen rûhları kabule hazır olmasını gerekli kılması nasıl uzak sayılabilir? Bu inkârın mücerred bir uzak saymanın ötesinde bir dayanağı var mıdır?

Denilirse ki; ilâhî fiilin bilinen tek bir akışı vardır ve bu (akış) değişmez. Bunun için Allah Teâlâ: **«Bizim emrimiz bir göz açıp kapayacak kadar tek bir andır»** (***) buyurmuştur. Ve yine: **«Sen Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın»** (****) buyurmuştur. Sizin mümkün olduğunu vehmettiğiniz bu sebepler -eğer var ise- ard arda gelmesi ve sonsuza kadar tekerrür etmesi icâb eder. Âlemde mevcûd olan bu düzenin doğma ve doğurulma şeklinde sonsuza kadar devam etmesi gerekir.

Tekerrür ve devri itirâf ettikten sonra, sözgelimi her bin kerre bin (milyon) senede mes'elelerin metodunun ve nizâmının değişmesi uzak görülemez. Ancak bu değişim de sürekli olarak tek bir sünnete (kural) dayanır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sünnetinde bir değişiklik bulunmaz.

(*) Mutaffifin, 17

(**) Nâziât; 11

(***) Kamer : 50

(****) Ahzâb; 62. Fâtır; 43, Feth; 23

Bu ancak şunun için olabilir: İlâhî fiil; ancak ilâhî meşiyetten (irâde) sâdır olur, ilâhî meşiyetin ise cihet bakımından taaddüdü yoktur ki cihetlerin ihtilâfı ile onun nizâmı da değişsin. Dolayısıyla ondan sâdır olan şey -nasıl olursa olsun- muntazam bir nizâma dayanır. Bu nizâm tıpkı diğer sebep ve müsebbeblerde gördüğünüz gibi evveli ve âhiri aynı nizâm üzere birleştirir.

Eğer siz doğum ve tenâsülün şu anda müşahede edilen şekilde devâm edeceğini veya -uzun bir süre sonra da olsa- bu metodun tekrâr devam şeklinde geleceğini belirtirseniz o takdîrde kıyâmeti ve âhireti ortadan kaldırmış olursunuz. Tabîi şerîatın zâhirinden buna delâlet eden hususları da. Çünkü (bu görüş) bizim bu varlığımızdan önce dirilişin defalarca gerçekleşmiş olup tekrar defalarca gerçekleşeceğini gerektirir ve bu tertîbin devamını icâb ettirir.

Derseniz ki; sünnet-i ilâhîyye, küllî olarak bir başka şekle dönüşür ve bir daha (eski şekline) geri dönmez. Bunun mümkün olmasının süresi ise üç kısma ayrılır:

Bir kısmı âlemin yaratılmasından öncedir. Çünkü o zaman Allah Teâlâ vardı ve âlem yoktu.

Bir kısmı bu âlemin bu(günkü) şekilde yaratılmasından sonradır.

Bir kısmı ise en son şeklindedir ki bu, öldükten sonra dirilme yoludur.

O takdîrde düzen ve âhenk bâtıl olur ve Allah'ın sünnetinde değişiklik hâsıl olur ki bu, muhâldir. Çünkü bu, ancak hallerin değişmesiyle değişen irâde ile mümkün olur. Ezelî irâdenin ise çizilmiş bir tek akış şekli vardır ki o hiç değişmez. Çünkü fiil irâdeye paraleldir, irâde ise tek bir kânûn üzerinedir, zamana izâfetle değişmez.

Onlar (filozoflar) bunun, bizim: **«Allah her şeye kâdirdir»** sözümüze ters düşmeyeceğini iddiâ ettiler.

Biz diyoruz ki; Allah, öldükten sonra dıriltmeye, haşre ve mümkün olan bütün işlere kâdirdir. Bu (sözümüz) şu anlamadır: Eğer O, isterse yapar. Allah'ın istemesi ve yapması bizim bu sözümüzü doğrulamanın şartı değildir. Bu şöyle dememiz gibidir. «Falanca kendi boynunu koparmaya kâdirdir, kendisinin karnını delebilir.» Bu, isterse yapabilir mânâsında doğrudur. Ancak biz biliyoruz ki o, istemez ve yapmaz. Bizim istemez ve yapmaz dememiz, gücü yeter dememizle çelişik değildir. Çünkü (gücü yeter sözümüz) isterse yapar anlamındadır.

Mantıkta zikredildiği gibi yüklemli önermeler, şartlı önermelerle çelişmez. Çünkü bizim «isterse yapar» sözümüz olumlu bir şarttır. İstemedi ve yapmadı sözümüz ise olumsuz iki yüklemdir. Olumsuz yüklem olumlu şartla çelişmez.

Bize Allah'ın irâdesinin ezelî olduğunu ve değişmediğini gösteren delil; ilâhî emrin akışının ancak tekerrür ve dönüşe dayalı âhenk ve intizâmla olduğunu da gösteriyor. Eğer (bu akışta) belirli vakit birimlerinde farklılık oluyor ise, bu farklılık ta; yine tekerrür ve dönüş şeklinde bir düzen ve âhenge dayalıdır. Bunun dışında imkânsızdır.

Cevap (şöyledir): Bu (görüş) âlemin kadîm olması ve irâdenin kadîm olması meselesinden medet istemedir ki âlemin kadîm olması mes'elesinde biz, bu konuyu iptâl etmiş ve aklen üç kısmı ortaya koymanın uzak olmadığını açıklamıştık. Bu üç kısım şunlardır:

(Önce) Allah Teâlâ mevcûd fakat âlem henüz yok olmalıdır.

Sonra Allah âlemi görülen nizâm üzere yaratır.

Sonra yeniden ikinci bir nizâm getirir ki bu vaadolunan cennettir.

Son hepsi yok olur, Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz.

Şerîat sevap ve cezanın, cennet ve cehennemin sonsuz olduğunu belirtmemiş olsaydı bu mümkündü.

Bu mes'ele nasıl döndürülürse döndürülsün, iki mes'eleye dayandırılmaktadır:

Birincisi âlemin hâdis olması ve kâdîmden hâdisin meydana gelmesinin câiz olmasıdır.

İkincisi ise, müsebbâtın sebepsiz olarak yaratılıp âdetlerin delinmesidir veya alışılmayan bir başka metodla sebeplerin meydana getirilebileceğidir ki biz her iki mes'eleyi yukarda belirtmiştik. **Allah**, en iyisini bilendir. (2)

SONUÇ

Bir kişi derse ki; «bunların mezheplerini (görüşlerini) açıkladınız, acaba tekfîr edilmeleri (kâfir sayılmaları) konusunda kesin söz söylüyor musunuz? Ve onların inandığına inananların öldürülmesinin vâcib olduğuna hükmediyor musunuz?»

Deriz ki, onların (filozofların) üç mes'elede muhakkak olarak tekfîri gerekir:

Birincisi; âlemin kadîm olması mes'elesidir. Ve onların «bütün cevherler kadîmdir» sözleridir. (1)

İkincisi; onların, «Allah, şahıslardan ayrı olarak yenilenen cüz'îleri bilgisiyle kuşatamaz» sözleridir.

Üçüncüsü; cesetlerin dirilişini ve haşrini inkâr etmeleridir. Bu üç mes'ele (mes'eledeki görüşleri) hiç bir şekilde İslâm ile uyuşmaz. Buna inanlar, peygamberlerin yalan söylediklerine inananlar gibidir. Peygamberlerin zikrettikleri husûsların hepsini; halkın anlayabilmesi için temsîlî mâhiyette ve maslahat gâyesiyle zikrettiklerine inanmak gibidir. Bu ise, müslümanlardan hiçbir fırkanın inanmamış olduğu apaçık küfürdür.

Bu üç mes'elenin dışında kalan ilâhî sıfatlardaki tasarruflarına ve tevhîd konusundaki inançlarına gelince; bu konudaki görüşleri Mutezile'nin görüşlerine yakındır. Tabîî sebeplerin zorunluluğu konusundaki görüşleri Mutezile'nin doğum konusunda zikrettiğinin aynısıdır. Onlardan naklettiğimiz diğer mes'elelerin hepsi de böyledir. Aynı mes'eleleri İslâm fırkalarından herhangi bir fırka söylemiştir. Ancak o üç esas müstesnâdır.

İslâm fırkalarından bid'at ehlinin tekfîr edilmesini gerekli bulanlar; onları da bu yüzden tekfîr ederler. (Bid'at ehlini) tekfîrden geri duranlar ise onları tekfîr etmeyi sadece bu üç mes'eleye hasrederler. (2)

Biz ise şimdi bid'at ehlinin tekfîri ve bunun sahîh olup olmayacağı konusuna dalmayı tercih etmiyoruz. Ta ki söz kitâbın kasdettiğinin dışına çıkmış olmasın. Doğruya muvaffak kılan ise **Allah Teâlâ**'dir.

SON

DİPNOTLAR

«ĞAZZÂLİ VE TEHÂFÜT el-FELÂSİFE» BÖLÜMÜNÜN DİPNOTLARI

1 — Abd'el-Ğâfir el-Fârisî'den naklan Sübkî, Tabakât, IV, 102, İbn Asâkîr, Tebyîn, (nakleden, Osmân, 49), İbn el-Cevzî, el-Muntazam (nakleden Osman, 59), İbn Hallikân Vefeyât, IV, 216, Yâkût, Mucem (nakleden, Osman, 63), Zehebî, Siyer (nakleden, Osman, 69), Yâfiî, Mir'ât (nakleden, Osman, 84), Aynî, İkd'el-Cümân (nakleden, Osman, 145), Murtaza el-Zebîdî, İthâf, I, 42
2 — Sübkî, Tabakât, IV, 102, Murtaza, İthâf, I, 45
3 — Sübkî, Tabakât, IV, 102, Murtaza, İthâf, I, 42
4 — Sübkî, Tabakât, IV, 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217, Murtaza, İthâf, I, 42
5 — Sübkî, Tabakât, IV, 103
6 — Bu olayın tafsîlâtı için bakz, Sübkî, Tabakât, IV, 103 ve tercümesini verdiğimiz diğer kaynaklar (21 - 26 nolu dipnotlar)
7 — Sübkî, Tabakât, IV, 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217
8 — Murtaza, İthâf, I, 43
9 — Sübkî, Tabakât 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217, Murtaza, İthâf, I, 42
10 — el-Bundârî, Tarih, 80, Sübkî, Tabakât, IV, 103-104, Eb'ul-Mehâsin ibn Tağriberdî, 287, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217
11 — el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A.S. Furat, s. 73
12 — el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A.S. Furat, s. 74, İbn Hallikân Vefayât, IV, 217, Sübkî Tabakât, IV, 104, Murtaza, İthâf, muk, s. 7
13 — el-Makkârî, Nafh el-Tayyib, 344, ibn el-Esîr, el-Kâmil, X, 59
14 — el-Munkiz, Türk. çev. s. 81
15 — el-Munkiz, Türk. çev. s. 86
16 — Sübkî, Tabakât, IV, 105, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 218, Murtaza, İthâf, I, 42
17 — İslâm Ansiklopedisi, Ğazzâlî maddesi.
18 — Abd'el-Ğâfir el-Fârisî (nakleden Sübkî, Tabakât, IV, 104, 110), İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 218, Murtaza, İthâf, I, 45
19 — Sübkî-Tabakât, IV, 110, Murtaza, İthâf, I, 46

20 — EL-MUNKİZ MİN ED-DALÂL'dan (*)

«Gençliğimin ilk senelerinde, 20 yaşına varmadan, yani bulûğ çağına yaklaşan bir zamandan beri -ki şimdi 50 yaşını geçmiş bulunuyorum- bu engin denizin dalgaları ile mücâdele ediyor, çekingen ve korkak değil, ce-

(*) el-Munkiz min ed-Dalâl Türk çev. A. Subhi Furat.

sur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşıyor, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamağa çalışıyor, her fırkanın akîdesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile bâtılda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle, bid'atte bulunanı tefrîk için her tâifenin mezhep sırlarını keşf etmek istiyordum. Bir bâtınînin hakkını yemiyor, sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir zahirîye de öyle; sadece onun zâhirî manâlara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı şekilde bir feylesofun sadece felsefesinin aslına vakıf olmayı kasdediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttalî olmağa gayret ediyor, bir âbidin sadece ibâdetinin ona ne sağladığını tâkip ediyor, bir zındıkın sadece Allah'ı inkâr cesaretini gösterişinin ve zındıklığının sebeplerini araştırıyordum. Hadiselerin hakikatlarını anlamağa susayış, ilk anlarımdan itibaren Allah'ın bana bahşettiği fıtrî bir alışkanlığımdı. Bu benim ihtiyâr ve gayretimle değildi. Nihayet taklîd bağından kurtuldum. Çocukluk çağına yakın bir devrede, anne ve babamdan tevârüs ettiğim akîdelerden sıyrıldım. Zira hıristiyan çocuklarının sadece hıristiyanlığa, yahudi çocuklarının da sadece yahudiliğe, müslüman çocuklarının da sadece İslâm'a göre yetiştiklerini gördüm. Allah'ın Resulü'nden Allah ona rahmet ve selâm etsin **«Her doğan, İslâm fıtratı üzere doğar. Anne ve babası onu yahudi, hıristiyan ve mecûsi yapar»** şeklinde rivâyet edilen hadisi işitmiştim. Neticede aslî fıtrat ile anne, baba ve hocaları taklîdle elde edilen ârızî akîdelerin hakikatini araştırmağı, telkinlerle başlayan ve hangisinin hak, hangisinin bâtıl olduğunda ihtilâflar olan bu taklîdleri birbirinden ayırmağı arzu ettim. **Önce kendi kendime: «Arzum, hadiselerin hakikatlerini öğrenmektir. İlmin hakikatini ve ne olduğunu araştırmak behemahal lâzımdır» dedim. Nihayet anladım ki, yakîn derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisi de yanlışlık ve vehim ihtimali vârit olmayan, kalbin, yanlışlığına inanmadığıdır. Bu bilgi hatâdan salim olmak için yakîne o derece uygun olmalıdır ki meselâ biri onun bâtıl olduğunu iddia etse, ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer ben, 10 sayısının 3'ten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi «Hayır. 3, 10'dan daha büyüktür» »diye iddia etse ve delil olmak üzere «Bu değneği ejderhaya çevireceğim» dese ve çevirse, ben de bunu görsem, bu yüzden bilgimde şüpheye düşmemeliyim. Ancak, onun bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa bildiğim, kendisine yakîn hasıl etmediğim her bilgi, güvenilemiyecek ve emin olunamıyacak bir bilgidir. Kendisine itimad edilemiyen her bilgi de yakînî bir bilgi değildir...»**

«... Mezkûr ilimleri tetkik ettikten sonra, bütün gücümle sûfîlerin yoluna yöneldim ve yollarının ancak ilim ve amelle tamamlandığını anladım. Onların ilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Tâ ki kalb, Allah'tan başka şeylerden arınsın ve O'nun zikriyle süslensin. Bana bu yolun ilim tarafı, amel tarafından daha kolay gelmişti. Sûfîlerin ilimlerini tahsile, **Ebû Tâlib el-Mekkî**'nin **Kût'ül-Kulûb**'ü **el-Hâris'ül-Muhâsibî**'nin kitapları, **el-Cüneyd, eş-Siblî, Ebû Yezid el-Bistâmî**'nin ve diğer şeyhlerin sözlerini okumakla başladım. Nihayet onların ilmî gâyelerinin esasına muttali oldum ve mezheplerinden, öğrenme ve dinlenme yoluyla elde edilebilecek şeyleri tahsîl ettim. Bende şu kanaat hasıl oldu: En büyük sûfîlerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil de zevk, hal ve sıfatların değişmesi

yoluylaydı. **Ama, sıhhatin ve tokluğun tarîflerini, sebeplerini ve şartlarını bilmekle sıhhatli, tok olmak arasında, sarhoşluğun «mideden yükselen buharın dimağı kaplamasından meydana gelen bir haldir» şeklindeki târifini bilmekle, sarhoş olmak arasında ne kadar fark varmış! Sarhoş, sarhoşluğun tarifini bilmez, o sarhoş hakkında bir şey bilmediği halde sarhoştur. Ayık kimse, kendisinde sarhoşluktan bir eser olmadığı halde, sarhoşluğun târifini ve lüzumlu şeylerini bilir. Hasta olan tabib te, sıhhatin târifini, sebeplerini, ilâçlarını bilir; fakat o anda sıhhatini kaybetmiştir.** Aynı şekilde zühdün hakikatini, şartlarını ve sebeplerini bilmen ile zâhidâne hayat yaşaman ve nefsinin dünyadan uzaklaşması arasında bir fark vardır. Onların söz değil, hal sahipleri olduklarını iyice anladım. Okumakla öğrenilebilecek olanları elde ettim. Artık dinleme ve öğrenme ile değil de zevk ve sülûk ile elde edilebilecekler kalmıştı. Tetkik ettiğim ilimlerden, Şer'î ve aklî ilimleri kontrol için sülûk ettiğim yollardan, bende Allah Teâlâ'ya, nübüvvet ve âhiret gününe yakînî bir iman hasıl olmuştu. İmanın bu üç esası bende muayyen ve mücerret bir delille değil, bilâkis izah edilemeyecek sebepler, kârineler ve tecrübelerle sağlamca yerleşmişti. Âhiret saadeti için tek yolun, takvâ ve nefsin hevâ ve hevesten men'edilmesiyle olacağı kanaati hasıl olmuştu. Bunun esası da, gurur evinde dünyadan uzaklaşıp, ebedîlik evine (âhirete) bağlanmak ve bütün gayretle Allah Teâlâ'üa teveccüh etmek sûretiyle kalbin dünyadan ilgisini kesmektir. Tabiatıyla bu da ancak, mevki ve maldan uzaklaşma, engelleyici meşgale ve ahlâklardan kaçmakla tamamlanır. Sonra kendi durumumu gözden geçirdim, bir de ne göreyim! dünyevî alâkalar içine dalmışım. Onlar beni her taraftan sarmışlar. İşlerimi göz önüne getirdim; en güzeli tedrîs ve talîm idi. Fakat bunlar arasında da âhiret yolu için ehemmiyetsiz ve faydasızlarla uğraşmışım. Sonra tedris ile ilgili niyetimi düşündüm. Baktım ki Allah rızası için değil, mevki ve şöhret endişesiyle hareket etmişim. Bu durum karşısında, uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmeğe kalkışmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. **Bir müddet mütemadiyen bunu düşündüm sonra birini tercih durumunda kalmıştım. Bir gün Bağdat'tan çıkmağa ve bu halleri terketmeğe karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum. Bir adım atıyor, diğerini geri çekiyordum. Sabahleyin âhirete meyil ve arzum beliriyor, akşam üzeri dünya arzuları onun üzerine saldırıyor ve onu dağıtıyordu.** Dünya arzuları, zincirleriyle beni makama ve mevkie doğru çekiyor, imân münâdisi ise: Göç zamanı gelmiştir. Ömründen çok az kaldı. Önünde uzun yolculuk var. Elde ettiğin bütün amel ve ilim bir riyâ ve gösteriştir. Âhirete şimdi hazırlanmazsan, ne zaman hazırlanırsın? Dünyevî alâkalarını şimdi kesmezsen, ne zaman kesersin? diye sesleniyor. Bunun üzerine içimdeki arzu yayılıyor, kaçmak ve firar etmek azmi yerleşiyordu. Sonra şeytan geliyor ve: «Bu geçici bir haldir; ona uymaktan sakın. Zira o çabuk yok olur. Ona uyar ve bu yüksek mevkii, kimsenin bozamıyacağı muntazam hayatı ve hasımların hücumlarından kurtulup sükûnet bulmuş işi bırakırsan, bir gün nefsin onu arzu eder ve fakat dönüş kolay olmaz diyordu. **488 senesi Recep ayından itibaren 6 ay kadar bir zaman dünya arzularının câzibesi ile âhiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum, ihtiyarî olmaktan çıkmış zarûrî hale gelmişti.** Zira Allah dilimi, tedrîs yapamayacak bir halde kilitlemişti. Kendimi bir gün olsun, gelen talebelerin hatırı için ders vermeğe zorluyor, fakat dilim bir kelime söyleni-

yor, buna muktedir olamıyordum. Dilimdeki bu tutukluluk sonra kalbimde bir hüzün doğurdu. Bunun tesiriyle, hazım kuvveti kalmadı; yemek ve içmek iştahım kesildi. Boğazımdan ne bir yudum su geçiyor ve ne de bir lokma hazmedemiyordum. Bedenî kuvvetlerim zayıf düşmüştü. Nihayet doktorlar ilâçtan ümitlerini kestiler ve: «Bu kalbe ârız olan bir haldir; buradan mizâca sirâyet etmiştir. Kalbe ârız olan hüzün gitmedikçe ilâçla tedavisine imkân yoktur» dediler. Sonra bir şey yapamıyacağımı anlayıp, güç ve takâtım tamamen elden gidince, hiçbir çaresi kalmamış kimsenin sığınışı ile Allah Teâlâ'ya sığındım. Çaresizin duasını kabul eden Allah Teâlâ duâmı kabul etti. Mevki, mal, aile, çocuk ve arkadaşlardan uzaklaşmamı kalbime kolaylaştırdı. **İçimde Şam'a gitmek meyli olmasına rağmen, halifenin ve bütün arkadaşların Şam'da kalmak kararında oluşumu öğrenmelerin'den sakınarak Mekke'ye gitmek arzusu izhar ettim. Bağdat'tan bir daha dönmemek üzere çıkışımda tuhaf hilelere başvurdum; Irak'ın ileri gelen âlimlerinin tenkîdlerine hedef olmuştum. Zira onlar arasında, içinde bulunduğum her şeyden uzaklaşmanın dinî bir sebeple olduğunu kabul edecek kimse yoktu. Onlar bu mevkiimin, dinde varılacak en yüksek makâm olduğunu zannediyorlardı; bu onların, ilimden anladıkları şeyi gösteriyordu.** Halk tahminler içinde şaşırıp kalmış, Irak'tan uzakta olanlar ise bunun memleketi idare edenlerin arzularından ileri geldiğini zannetmişlerdi. Ancak devlet adamlarına yakın olanlar, onların beni bırakmamakta ısrarlarını, üzerime düşmelerini ve benim de onlardan yüz çevirdiğimi, sözlerini umursamadığımı görüyorlar ve: «—Bu semavî bir iş. Müslümanlara ve âlimler zümresine göz değdi; başka sebebi olamaz» diyorlardı.

Sonunda Bağdat'tan ayrıldım, malımı dağıttım; Irak'taki malımdan sadece müslümanlara vakfedilmiş oluşu dolayısıyla, hayırlı işlere tahsisini düşünerek, kendimin ve çocuklarımın nafakasına yetecek miktarı ayırdım. Dünyada, âlimin kendi çoluk çocuğu için ayırabileceği bundan iyi bir mal görmemiştim. Sonra Şam'a gittim, orada iki seneye yakın oturdum. Sûfîlerden öğrendiğim şekilde, orada nefsi temizleme, ahlâkı düzeltme, Allah'ı Teâlâ'yı zikr için kalbi tasfiye, uzlet, halvet, riyâzet ve mücâhededen başka meşgalem yoktu. **Bir müddet Dımaşk camiinde itikâfa çekiliyor, bütün gün caminin minâresine çıkıyor ve kapıyı içerden kilitliyordum. Sonra Kudüs'e gittim, her gün Sahrâ'ya (Kudüs'te mukaddes bir kaya) giriyor, kapısını içerden kapıyordum. Hz. Halil'i -Allah'ın rahmet ve mağfiretleri ona olsun- ziyâretten sonra bende, hacc farizasını ifâ, Mekke'yi, Medine'yi ve Allah'ın Resûlü'nü -Allah ona rahmet ve mağfiret etsin- ziyaretle, teberrükte bulunmak arzusu belirdi. Hicâz'a gittim.** Sonra meşgaleler ve **çoluk çocuğun dâveti beni memlekete çekti. Bir müddet herkesten fazla arzusuz bulduğum halde, nihayet döndüm.** Orada da kalbi tasfiyeye itina göstererek uzlet hayatını tercih ettim. Hadiseler, çoluk çocuğun mes'eleleri, geçim zarûretleri huzurumu kaçırıyor ve yalnızlığın zevkini bozuyordu. Hâlet-i ruhiyem ancak arasıra düzeliyordu. Fakat buna rağmen ondan ümidimi kesmiyordum. Mâniler beni ondan alıkoyuyor, fakat ben ona tekrar dönüyordum. **10 sene kadar bu şekilde devam ettim. Bu uzlet hayatı boyunca bana sayıp anlatamıyacağım birçok şey malûm oldu...»**

On seneye yakın bir zaman, uzlet ve halvete devam ettim. Bu esnada zarûrî olarak bende sayamıyacağım sebepler dolayısıyla, bazan zevk, ba-

zan aklî delil ve bazan da imandan ileri gelen bir kabul ile, insanın beden ve kalbten yaratıldığı hususu zâhir oldu. Kalble; ölü olan et ve kandan müteşekkil bir halde, hayvanlarda da bulunan yürekten ayrı olarak, Allah'ı tanımağa mahsus yer olan ruhun hakikatini kastediyorum. Bedenin, saâdetinin kendisine bağlı olduğu bir sıhhati ve helâkine sebep olacak bir hastalığı vardır. Kalbin de aynı şekilde bir sıhhat ve selâmeti vardır. «Ancak salim bir kalble Allah'ın huzuruna gelenler (Şuarâ, 89)» necât bulurlar. Onun yanısıra kalbin, Allah Teâlâ'nın «kalblerinde bir hastalık vardır» (Bakara, 10)» buyurduğu gibi, içinde insanın ebedî ve uhrevî helâki bulunan bir hastalığı vardır. Allah'ı bilmeme, öldürücü bir zehirdir. Arzu ve hevese uyarak Allah'a karşı gelme, bu zehrin verdiği bir hastalıktır. Allah Teâlâ'yı tanıma, onun diriltici panzehiridir; arzu ve hevese karşı gelerek O'na itaat etme, onun şifâ verici ilâcıdır. Onun, hastalığının izâlesi ve sıhhatini elde etmesi ancak ilâçlarla mümkündür. Nitekim bedenin tedâvisi de ancak bu yolla olur. Bedenin tedavisinde kullanılan ilâçlar içlerinde bulunan hassa ile sıhhatin tekrar kazanılmasına tesir ederler. Bunları, akıllı kimseler, akıl sermayesiyle idrak edemezler. Burada ilâçların tesirini eşyanın hassalarına nübüvvet hassası sayesinde muttali olmuş nebîlerden almış olan tabîbleri tedkik etmek icâb eder...»

«... Halkın itikadının gevşeme ve imanlarının zayıflığı sebeplerini araştırdım. Karşıma dört sebep çıktı: Biri felsefe ile meşgul olanlardan, ikincisi tasavvuf yoluna girenlerden, üçüncüsü «tâlîm» davasına bağlananlardan, dördüncüsü de halk arasında ilimle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet halktan teker teker, şerîatin emirlerine uymakta neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak düşüncelerini araştırdım ve her birine: «neden emirleri îfâda kusur ediyorsun? eğer âhirete inanıyor ve fakat hazırlanmıyor, onu dünya karşılığında satıyorsan bu bir aptallıktır; zira sen ikiyi bire karşı vermemelisin, nasıl olur da sonsuzu, sayılı günler karşılığında satarsın? Eğer ona inanmıyorsan, İman elde etmek için hemen tedbir al. Her ne kadar imanla güzel görünmek, şerîatla şereflenmek için izhar etmiyorsan da, bâtınen mezhebinin, zâhiren de cesaretinin sebebi olan gizli küfrünün sebebi nedir? araştır» dedim.

Biri: bu, muhâfazası icab eden bir husus olsaydı, **bunu îfâya en lâ**yık kimseler âlimler olurdu. Faziletli kimseler arasında filân kimse namaz kılmıyor, filân şarab içiyor, filân evkâfın ve yetimlerin mallarını yiyor, filân padişahın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor, filân hakimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor, vesaire... diyor. Diğer biri, tasavvuf ilmine vakıf olduğunu idia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermiyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, ehl-i ibâhanın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikrediyordu. Ehl-i ibâha tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehl-i talim ile görüşmüş bir dördüncüsü: «Hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır. Bu hususta ihtilâf pek çoktur. Mezheplerin bazısı, diğerinden daha iyi değildir. Akılların ileri sürdükleri deliller birbirlerine muhâliftir. Rey sahiplerinin fikirlerine itimad edilmez. Tâlim mezhebine davet eden de mütehakkimdir, onun delili yoktur. Şu halde, şüphe uğruna yakini nasıl bırakabilirsin? diyordu. Bir beşincisi de: —«Bunu, taklid ederek yapıyorsun. Ben felsefe okudum ve nübüvvetin hakikatini anladım. Bunun neticesi hikmet ve maslahata

dayanıyor. İbadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zaptetmek, onları birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsânî arzulara dalmaktan alıkoymaktır. Ben, cahil halktan birisi değilim ki şer'î hükümlerin altına gireyim. Ben, hakîmlerdenim, hikmete uyarım. Hakikati bununla görürüm, bu hususta taklide ihtiyacım yoktur. Bu ilâhiyatçıların felsefesini okuyanın varacağı son inançtır. O bunu, İbn Sinâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir. Bunlar İslâmı kendileri için süs vasıtası yapanlardır. Çoğu kere onlardan birini, Kur'an okur, cemaatlere iştirak edip namaz kılar ve dolayısıyla şeriatı tebcil eder görürsün. Fakat buna rağmen o, şarab içmeği, kötülüklerin her türlüsünü yapmağı terketmemiştir. Eğer ona: «Nübüvvet eğer, sahih değilse, niçin namaz kılıyorsun» dense, çoğu zaman: «bedeninin idmanı, şehir halkının âdeti, malın ve çoluk çocuğun muhafazasıdır» der. Bazan da: «Şeriat doğrudur, nübüvvet haktır» diye cevap verir. Bunun üzerine kendisine: «Niye şarab içiyorsun» denilirse: «Şarab, düşmanlık ve kin doğurduğu için yasak edilmiştir. Oysa ben hikmetim sayesinde bundan sakınırım ve bunun maksadı sadece zihnî açmaktır» der. İbn Sîna bile yazdığı bir ahitnâmede, «Allah Teâlâ'ya şu ve bu akîdlerde bulunduğunu, şer'î davranışları ta'zîm edeceğini, dinî ve bedenî ibadetlerde kusur etmiyeceğini, şarabı zevk için değil, fakat tedavi maksadıyla ve şifa bulsun diye içeceğini» yazmıştı der. Onun îman safveti ve ibadetlerin îfâsındaki ihtimamı hususundaki son tutumu, şifa maksadıyla şarabı içmeği istisna etmeğe kadar varmıştı. İşte, bu onlar arasında, imanları olduğunu iddia edenin îmanıdır. Kendileriyle birlikte bir kısım insan da aldanmışlardır. Yukarıda işaret ettiğimiz şekilde, hendese, mantık ve benzerleri gibi kendileri için zarurî olan ilimleri inkâr eden kimselerin itirazlarının zayıf oluşu da, onların aldanışlarını artırmıştır.

Bu gibi sebeplerle her çeşit halkla îmanın bu derece zayıf düştüğünü ve kendimi bu şüpheyi gidermek için müsait durumda görünce -öyleki sûfilerin feylesûfların, tâlimiye mezhebi mensuplarının ve âlim geçinen kimselerin ilimleriyle pek fazla meşguliyetim sayesinde, onları mâtetmek benim için bir yudum su içmekten daha kolay olmuştu-, içime, bunu şimdi gerçekleştirmek lüzûmu doğdu. **Kendi kendime: «Hastalık salgın halini almış, tabibler hastalanmış ve halk helâk olmak üzere iken halvet ve uzlet ne fayda verir?» diyordum. Sonra içimden, «Bu belâyı gidermek, bu karanlıkta çarpışmak için ne zaman imkân bulabilirsin? Zaman, fetret zamanıdır; devir bâtıl devridir. Eğer halkı, kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamâne insanlarının hepsi sana düşman olurlar; onlara nasıl mukavemet edersin; ve onlarla nasıl geçinirsin. Bu ancak müsait bir zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir» di**yordum. Hakkı delil ile izhârdan âciz olduğumu bahâne ederek kendi kendime uzlete devam etmeği kararlaştırdım. Nihâyet Allah Teâlâ, dışarıdan bir tesir olmaksızın zamanın sultanının arzusunu kamçıladı ve bu fetreti kaldırmak için onun vasıtasiyle Nişabur'a gitmemi kesin bir şekilde emretti. Emir o derece kesin idi ki, muhalefette israr etseydim, onun kalbini kırmış olurdum. Böylece kendimi mâzur görmemin zayıf bir mesnede dayandığını fark etmiştim. Kendi kendime; «sana uzlette kalman için tenbelliğin, istirahatin, nefsi aziz kılmanın ve onun kendi azâsından korumanın kâfi sebep olmaması lâzımdır. Sen, nefsine halkın vereceği sıkıntılara katlanmama ruhsatı vermedin» diye düşünüyordum...»

«... Bu hususta kalb ve müşâhede erbâbından bir zümre ile istişare ettim. Onlar uzleti terk ve zâviyeden çıkmamda ittifak ettiler. Buna, sâlih kulların, bu hareketin, Allah'ın bu yüzyıl başında takdir ettiği bir hayır ve rüşdün başlangıcı olduğunu gösteren birçok mütevâtir rüyaları da eklendi. Gerçekten Allah Teâlâ, her yüzyıl başında dinini ihyâ edeceğini va'd etmiştir. Bu şehadetler sebebiyle içimde ümid kuvvetlendi ve hüsnü zan hâkim oldu. **Ve Allah Teâlâ bu mühim vazifeyi îfâ için 499 senelerinin zilkadesinde Nişabur'a hareketimi müyesser kıldı. Bağdad'tan ayrılış 487 senesinin zilkadesinde olmuş uzlet müddeti 11 seneyi bulmuştu.** Bu Allah Teâlâ'nın takdir ettiği bir harekettir. Nasıl Bağdad'tan çıkacağım ve bu halden ayrılacağım asla hatırıma gelmemişse, bu hareket de, uzlet esnasında kalbimden geçmemişti. Allah Teâlâ kalbleri ve halleri değiştirendir. Bir hadiste **«Mü'minin kalbi, Rahmân olan Allah'ın parmaklarından ikisinin arasındadır»** buyurulmuştur. Tedris hayatına dönmüş görülüyorsam da dönmediğimi biliyordum. Zira dönmek, eski hale gelmek demektir. Ben bu geçen zaman zarfında kendisiyle mevki elde edilen ilmi yayıyor; insanları, söz ve amelimle buna davet ediyordum. Kasıt ve niyetim bu idi. Fakat şimdi, mevkii ve rütbeyi terkettiren ilime davet ediyorum. Şimdiki niyet, maksat ve arzum budur. Allah bu halimi bilir. Ben nefsimi ve diğerlerini islâh etmeği istiyorum. Muradıma erişir miyim? Yoksa mahrum mu kalırım, bilmem? Fakat ben yakîn ve müşâhedeye varan bir îmanla «bir halin değişmesinin, bir işi yapmak gücünün ancak ulu Allah sayesinde olabileceğine» inanıyorum. Ben hareket etmedim, fakat o beni harekete geçirdi. Ben bir şey yapmadım, fakat o bana yaptırdı. Ondan, önce beni islah etmesini, sonra benim vasıtamla başkalarını islah etmesini, önce beni doğru yola kavuşturmasını, sonra benim vâsıtamla diğerlerini doğru yola kavuşturmasını... isterim»

21 — ABD'EL-GÂFİR EL-FÂRİSÎ'den (*)

«Nisabur hatîbi eb'ul-Hasan Abd'el-Gâfir ibn İsmail el-Hatîb el-Fârisî der ki :

Muhammed ibn Muhammed Ebu Hâmid el-Gazzâlî, müslümanların ve İslâm'ın hücceti (delili), din imamlarının önderidir. Lisan ve beyan, mantık ve zekâ, hâtıra ve tabîat bakımından gözler onun gibisini hiç görmemiştir. Çocuk iken Tûs şehrinde İmam Ahmed el-Razekânî'den (**) biraz fıkıh okumuştu. Sonra Nişabur'a gitti. Orada İmam el-Haremeyn (Ebu'l-Meâli) el-Cuveyni (***) 'nin derslerine Tus'lu gençlerden bir gurupla be-

---

(*) Abdel-Gâfir ibn İsmail el-Hatîb el-Fârisî el-Hâfız Ebu'l-Hasan el-Fârisî, Nisabur'ludur. 451 Hicri yılında doğmuş, imam el Haremeyn eb'l-Meâli el-Cüveyni'den ders okumuştur. 529 yılında vefat etmiştir. Tarih'ü Neysabur ve Şerh Garib el-Müslim adlı eserleri vardır. Tarih'ü Neysabur'-den naklen Subkî, Tabakât el-Şâfiiyye el-Kübrâ IV, 107-111.

(**) Ahmed ibn Muhammed Ebu Hamid el-Razekânî Tûs'un çevresindeki Razekânda doğmuştur. Vefât tarihi bilinmemektedir. Subki, Tabakât'ında (III, 36) ondan bahseder.

(***) Abd'el- Melik el-Cüveyni Ebu'l-Meâlî, ünlü Şâfiî fıkıh bilginlerindendir Ğazzâlî'nin üstadı olup ondan evvel Nizamiyye medresesinde ders vermiştir. 478 yılında Hicazda vefat edince yerine Ğazzâlî geçmiştir.

raber gidip geldi. Çalıştı, dersleri dikkatle izledi, yaşıtlarını geçti ve kısa bir süre içerisinde Kur'an ilimlerinin hâmili olarak onun medresesinden çıktı. Zamanın halkı içerisinde son derece eşsiz birisiydi. İmam el-Haremeyn'in öğrencileri arasında bir taneydi. Talebeler ondan faydalanıyordu. O kendilerine ders veriyor, yol gösteriyor ve bizzat çalışıyordu. Nihayet o da eser tasnîf etmeye başladı. Derecesinin yüceliğine, ifâdesinin üstünlüğüne, hızlı konuşup anlatmadaki akıcı uslûbuna karşılık İmam el-Haremeyn dikkatini Ğazzâlî'den çevirmiyordu. Çünkü o, seri ifadede ve tabiî kuvvette kendisinden ileriydi. Her ne kadar Ğazzâlî onun yanında yetişmiş ve ona muntesib birisi idiyse de İmam el-Haremeyn onun tasnife başlamasını hoş görmüyordu. Nitekim bu durumu ondan saklamıyordu. Fakat Ğazzâlî ile öğündüğü ve içinde sakladığı duygularının tersine onu kendi yerine hazırladığı da apaçıktı. İmam el-Cuveynî'nin ömrünün sonuna kadar bu durum böyle devam etti...

... Ğazzâlî Nisabûr'dan çıkarak askerî karargâha gitti, Vezîr Nizâm el-Mülk onu çok iyi karşıladı, derecesinin yüceliğinden adının şöhretinden, münâzarasının üstünlüğünden ve ifâdesinin akıcılığından dolayı ona itibâr gösterdi. Hazretin yanı; bilginler kervanının konak mahalli, imamların ve fesâhat ehlinin aradığı makam idi. Burada Ğazzâlî için güzel tevâfuklar meydana geldi. İmamlarla karşılaştı, hasımlarla buluştu, seçkinlerle münâkaşa etti ve ulularla eleştiriler yaptı, ismi ufuklara yayıldı ve böylelikle en üstün seviyeye ulaştı. Nihayet bunun neticesinde uğurlu Nizâmiye medreselerinde ders vermek üzer Bağdat'a doğru gitmek gerekti, oraya gitti. Medresede herkes, onun ders verme metoduna ve tartışmalarına hayret etti. Önce Horasan sonra Irak imamı oldu.

Sonra usul ilmine daldı ve onda kök saldı. Bu konuda birçok eserler tasnîf etti, fıkıhta mezhebi yenileyici oldu ve birçok kitaplar yazdı. Hilâf ilmine daldı, onu yeniledi ve yeni eserler meydana getirdi. İhtişâmı ve derecesi Bağdat'ta üstün mevkie erdi. Öyleki onun gördüğü saygı uluların, emîrlerin ve hilâfet yurdunun ihtişâmını bastırdı. Fakat durum sonra başka bir şekle döndü.

Derin ilimleri inceledikten ve bu konuda tasnîf edilmiş kitaplarla haşr-ü neşir olduktan sonra zühd ve ilâhiyat yoluna yöneldi, ihtişâmı terketti, takvâ ve âhiret hazırlığı gerekçeleriyle ulaştığı derecelerle meşgul olmaktan vazgeçti, Olduğu durumu bırakarak Allah'ın evini haccetmek maksadıyla oraya yöneldi. Sonra Şam'a geldi ve bu diyârda on seneye yakın ikâmet etti. Görülecek yerleri görüyor ve geziyordu. Ondan önce kimsenin ulaşamadığı İhyâ'el-Ülûm'ed-Dîn gibi meşhur kitapları tasnîf etti. Ve bundan özetlenmiş olan Erbaîn ve benzeri eserleri yazdı. Bu tür eserlerini dikkatle izleyenler adamın çeşitli ilim dallarında hangi mertebeye ulaştığını görürler.

Sonra nefsi ile mücâdeleye koyuldu, ahlâkını tanzîm edip davranışlarını güzelleştirmeye, yaşayışını iyileştirmeye çalıştı. Gösteriş, şeytânî riyâset, mevki ihtirâsı ve kötü huyları ahlâk edinme gibi davranışları rûhî huzûra, ahlâkî yüceliğe, resmiyet ve düzenlerden uzaklaşmaya dönüştü. Sâlihlerin kıyâfetine büründü, uzun emeller beslemeyi bıraktı. Vakitlerini halkı doğru yola çekmeye vakfetti. Onlara âhiret işlerinde yardımcı olacak ve dünyadan nefret ettirecek hareketlere davet etti, sâlihleri âhi-

ret işiyle uğraşmaya ve bekâ yurduna göçe hazırlanmaya çağırdı. Müşâhede nurlarından herhangi bir nuru hissettiği ve herhangi bir kokuyu aldığı kişilere tabi olarak bu konuda yumuşaması gerçekleşti.

Sonra vatanına döndü evinde düşünceye dalarak vaktini geçirmeye başladı. Kendisine gelen ve arayan herkese takvâya ve gönül hazinesine bağlanmayı buyurdu. Böylece bir süre devam etti, eserleri yayıldı, kitapları dağıldı. Gününde onun bulunduğu hali reddeden kimse görülmedi. Emrettiği bir konuya karşı çıkan bilinmedi. Nihâyet vezirlik sırası yüce vezîr Fahr'el Mülk'(*) e geldi... Horasân onun ihtişâm ve devletiyle süslendi. O, Gazzâlî'nin yerini ve derecesini, faziletinin kemâlini, halini, akîdesinin arılığını ve davranışlarının temizliğini duymuş ve araştırmıştı. Ona gelerek huzûrunda bulundu ve sözünü dinledi. Vezir Gazzâlî'den nefeslerinin ve faydalarının akîm kalmamasını ve kendisinden faydalanıp nurundan kıvılcımlar almanın eksilmemesini dileyerek ısrâr etti. Nihâyet (Gazzâlî) fazla ısrâra dayanamıyarak hânkâhından çıkmayı kabul etti. Onu Nisabur'a götürdü. Artık aslan ininden çıkmıştı. Mes'ele Allah'ın kazası ve hazînesinde saklı kalmıştı. Kendisine uğurlu (el-Meymûne) Nizâmiye medresesinde ders verilmesi gösterildi, efendisine boyun eğmekten başka yapacak bir şey bulamadı. Azgınları doğru yola getirmek ve isteklilere yol göstermekle meşgul olma niyetini açığa çıkardı..

...Ben onu defalarca ziyâret etmiştim, onun benzerine hiç rastlamamıştım. Konuşmadaki rahatlığı, ifâde ve zihindeki genişliği ile gururlanmasını makam ve mevki istemesini hiç görmemiştim. O bütün bunların tersine her türlü bulanıklıklardan arınmıştı. Onun tekellüf elbisesine bürünmüş ve olduğu durumla rahatlamış olduğunu zannediyordum. Fakat araştırıp inceledikten sonra gördüm ki mes'ele sanılanın tersinedir ve adam delilikten sonra ayılmıştır. Nice geceler bize ilâhiyât yoluna sülûke başladıktan sonra zâhir olan hallerinin keyfiyetini anlattı. İlimlerdeki derinleşmesinin ve sözün ardından sözü uzatmasındaki zenginlik halinin galebesini dile getirdi. Çeşitli ilimleri elde etmekle Allah'ın kendisine sunduğu istidâdı, araştırma ve incelemediki tutarlılığını nakletti. Nihâyet garib ilimlerle meşğul olmaktan uzaklaştı ve âhiret için faydalı olan bilgileri düşünmeye koyuldu. el-Fadl İbn Muhammed el Farmedî ile sohbete koyuldu ve ondan tarikat kapısının anahtarını aldı. İbadet vazifelerini yerine getirme konusunda nâfilelere dikkat etti. Zikirlere ciddiyetle devam hususunda onun gösterdiği yola koyuldu. Kurtuluş için çalıştı. Nihâyet bütün bu engelleri aştı ve bütün bu sıkıntılara katlanarak maksadına ulaşmak için gereken zahmete tahammül etti. Sonra nakledilir ki o, ilimlere başvurmuş, san'atlara dalmış, ciddiyeti ve çalışmayı adet haline getirmiş, derin ilimlere dalma alışkanlığını edinmişti... Sonra anlatılır ki o, bir süre kendisine korku kapılarını açmıştı. Öyleki bu, başka şeylerle meşgul olmaktan onu alıkoymuş ve başka konulardan yüz çevirmesine vesîle olmuştu. Nihayet yavaş yavaş bunu da atlattı. Böylece bütün riyâzat basamaklarından geçerek kendisine hakîkatlar zâhir oldu. Bizim tahmînimize göre ahlâk ve davranıştan tabiat ve hakikate geçti. Bu kendisi için mukadder olan mutluluğun eseri idi.

(*) Ebu'l-Muzaffer Ali. Nizam'el-Mülk'ün oğludur 500 yılında bir bâtınî tarafından öldürülmüştür.

Sonra biz kendisine (Gazzâlî) evinden çıkıp Nisabur'a gitmek konusundaki davete icâbet ederken neler yapmak istediğini sorduk. Bu konuda özür beyan ederek dedi ki: Ben dinim konusunda davetten vazgeçmeyi ve anlatma hususunda öğrencilere faydalı olmaktan uzak durmayı câiz görmezdim. Çünkü hakkı teşvîk etmek, hakka çağırmak ve hakka davet etmek görevimdi. Bu hususta söyledikleri doğruydu.

Sonra kendisi terkedilmeden önce o, bu görevi terketti, evine döndü ve evinin yanında ilim öğrenenler için bir dershâne ve sûfîler için bir hânkâh (tekke) kurdu, vaktini, Kur'an hatmi, gönül ehliyle sohbet, öğrenim celsesi gibi konularda yanına gelenlere taksim etti. Öyleki ne kendisinin ne de beraberinde olanların bir anı faydasız geçmiyordu. Nihâyet zamanın gözü ona da değdi. Günler onu asrının halkına çok gördü. Hasımlarla yarıştıktan, hükümdârlara koştuktan ve çeşitli mesâfelerden sonra onu kendi yüce katına götürdü...

İşinin sonunda Hz. Mustafâ (S.A.)'nın hadîsine yönelmiş ve onunla sohbet etmeye başlamıştı. İslâmın hücceti olan Buhârî ve Müslim'in Sahâhlerini mütâlaya koyulmuştu. Eğer yaşasaydı bu san'atta da herkesi geçer, kısa zamanda onuda elde ederdi. Şüphesizki o geçmiş günlerde hadîs dinlemekle uğraşmıştı, ömrünün sonuna kadar da hadisle meşgul oldu. Ancak rivâyet hususunda herhangi bir pâyesi yoktu. Bunun zararı yoktur, çünkü geriye bıraktığı usûl ve fürûa dâir kitaplar ve diğer türden eserler onun hatırasını ebedîleştirdi. O kitapları inceleyenler faydalananlar tarafından benzeri hiçbir kitap bırakılmadığı kabul edildi.

Gazzâlî 505 senesinin Cumâd'el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Allah'ın rahmetine ulaştı ve Taberân kasabasının dışına gömüldü. Allah onu dünyada lütfuyla çeşitli ilimlerde ihtisas sahibi yaptığı gibi, âhirette de muhtelif kerâmetlerle şereflendirdi. Geriye sadece kızları kaldı. Dünya sebeplerinden mirâs ve kazanç olarak kendinin, âilesinin ve çocuklarının geçimini sağlıyacak kadar imkânları vardı. Dünya işlerinde kimseye boyun eğmezdi. Ona pek çok mal sunulduğu halde kabul etmemiş, almaktan çekinmiş, dinini muhafaza edecek miktar ile yetinmişti. Başkasından istemek ve bir şey elde etmek ihtiyacını duymamıştı...

Ona yapılan itirâzlardan birisi de sözlerinde gramer bakımından bazı eksikliklerin görülmesiydi. Kendisine başvurulduğunda, insaflı davranarak bu ilmi yeterince öğrenmediğini ve konuşma için muhtaç olduğu kadarıyla yetindiğini itirâf etmiştir. Kaldı ki o hutbeler telîf eden edîplerin ve belâğat sahiplerinin örneğini yazmaktan âciz oldukları üslûpla kitaplar şerhederdi. Şu halde onun kitaplarını mütâlâa edip de eksik tarafları gözlerine ilişenlerin lafız bakımından düzeltmeleri ve bu konuda onu ma'zûr saymaları gerekir. Çünkü asıl maksadı lafızları uyuşturmak değil, onların ifade ettiği anlamları ortaya koymaktır.

Ona yapılan tenkîdlerden birisi de; farsça kaleme aldığı Kimyâ el-Saâdet adlı kitabında çirkin sözler zikretmesidir. Bazı mes'eleleri ve problemleri şerîatın kurallarına uygun olmıyacak şekilde açıklamış olmasıdır. aslında onun için en uygun olanı -ki söylenen sözlerde en doğrusu gerçeği söylemektir- bu tür ifâdelerden vazgeçip onlara açıklamaktan kaçınmasıydı. Çünkü halk çoğu kerre dinî kâideleri ve esasları bur-

hân ve delillerle bile kavrayamazlar. Bu tür sözleri işittikleri zaman inançlarına zararlı olan konularda hayaller yürüterek bu görüşleri eskilerin mezheplerine nisbet ederler. Kaldı ki akıllı ve insaflı kişi düşündüğü zaman; Gazzâlî'nin zikrettiği hususların çoğunun -şer'an mübah olmasa da - tarîkat şeyhlerinin konuşmalarındaki remizli sözler olduğunu açıkça görürler. Herhangi bir kişi bu sözlerle mevhûm ifadeleri kastedebileceği gibi din ehlinin inançlarına uygun şekilleri de kastedip anlayabilir. Öyleyse bu sözleri ancak uygun gelen şekilde yorumlamak gerekir. Ona karşı çıkmak için herhangi bir noktasına katılmamak icab eder. Mümkün olursa usûle uygun ve doğru biçimde açıklanabilecekleri öylece açıklamak gerekir. Kaldı ki bu kadarı bile onu açıklayacak kimsenin bulunmasını gerektirir. Ama en uygun olanı -yukarda geçtiği gibi- bu hususları açıkça söylemekten vazgeçmektir. Çünkü herkesin tek başına yürüdüğü yol başkaları tarafından anlaşılamaz.. Şeylerin çoğunluğu görülen ve bilinen hususlarda saklanıp anlatılmayanlarıdır. Bunun için selef-i sâlihîn (geçmişler) şerîatın kurallarına bağlı kalmaya dikkat etmişler ve dini ona saldıranların saldırılarından ve inkârcıların azgınlıktaki gayretlerinden korumaya gayret sarfetmişlerdir. Allah doğruya muvaffak kılandır.

Sâbit olduğuna göre Gazzâlî; Ebu Dâvud'un Sünen'ini, Hakîm Ebu'l Fetih el Tûsî'den dinlemiştir. Ben onu dinlediğine dâir bir şeye rastlamadım. Muhtelif hadislerden binlercesini de fukahâdan dinlemiştir...»

22 — İBN ASÂKİR'den: (*)

Şeyh, fakîh Ebu'l-Kasım Sa'd İbn Ali İbn Ebu'l-Kasım İbn ebu Hüreyre el-İsferâînî der ki: Şeyh İmam ebu'l-Feth Amr el-Sâvî'den duydum ki; Mekke'de iken o şöyle demişti: «505 senesi Şevvâl ayının 14. günü öğle ile ikindi arası Mescid-i Harâm'a vardım, vücûdumda kırıklık vardı ve baş dönmesi hissediyordum. Duracak veya oturacak halim yoktu çünkü ağrım fazla idi. Bir saat yanım üzeri yatıp dinlenecek bir yer aradım. A'zûre kapısının yanında **Râmeştî** Rabâtının kapısını açık gördüm, varıp oraya girdim ve sağ yanım üzeri elimi yanağımın altına koyarak şerefli Kâbe'nin hizâsına doğru uzandım. Maksadım uyuyup ta abdestimin bozulmasını önlemekti. Bir de baktım ki bid'at ehli bir kişi -ki bid'atıyla tanınıyordu- geldi, seccâdesini o evin kapısına doğru serdi, cebinden bir parçı çıkardı, zannediyorum ki o taştı ve üzerinde de bir yazı vardı. Onu öptü ve önüne koydu. Uzun süre namaz kıldı, adetleri olduğu gibi elini yana bırakıyor ve her seferinde o taşın üzerine secde ediyordu. Namazını bitirince yine o parçanın üzerine secde etti ve secdesini uzattı. İki yandan yanağını ona sürüyor ve duâ ediyordu. Sonra başını kaldırdı ve onu öptü, gözünün üzerine koydu sonra ikinci kez öptü ve olduğu gibi cebine koydu. (Ebu'l-Feth Âmr el-Sâvî diyor ki) Onu görünce canım sıkıldı, ondan rahatsızlık duydum ve kendi kendime de-

---

(*) Ebu'l-Kâsım Ali ibn Hüseyn ibn Hibetullah. 499 (1105) yılında doğmuş ve 571 (1175) yılında Şâm'da vefât etmiştir. Târih el-Şâm ve Tebyin Kezib el-Mûfterî adlı eserleri vardır. Bu bölüm sonuncu eserden alınmıştır. (Nakleden, Abdâlkerîm Osmân, Sîret el-Ğazzâlî, s. 49-58)

dim ki Resûlullah (S.A.) hayatta olsaydı, aramızda yaşasaydı onların yaptıkları kötü davranışları kendisine bildirseydik ve ne gibi bid'atlar bulunduğunu haber verseydik? Zihnimde bu düşünceler ile uykuyu kovmaya çalışıyordum. Maksadım uyuyup abdestimin bozulmaması idi. Bu durumda iken uyku bana gâlip geldi ve beni sardı. Uyku ile uyanıklık arasında gibiydim, geniş bir alan gördüm, orada pek çok insan vardı, ayakta durmuşlardı. Her birinin elinde ciddî bir kitap bulunuyordu, hepsi bir şahsın etrafına halkalanmıştı. Orada bulunanlardan durumları ve etrafında halkalandıkları kimseyi sordum. Dediler ki O Resûlullah (S.A.) dır. Bunlar da mezhep sahipleri, inançları ve mezheplerini kendi kitaplarından Resûlullah (S.A.)a okuyup tashîh ettirmek istiyorlar. (Ebu'l -Feth Âmr el-Sâvî diyor ki:) Ben bu durumda halkı süzerken topluluktan bir kişi geldi ve elinde bir kitap vardı. Denildi ki bu İmam Şâfiî'dir (Allah ondan razi olsun). Topluluğun arasına girdi ve Resûlullah (S.A.)'a selam verdi. (Sâvî dedi ki:) Ben Resûlullah (S.A.)'yı güzelliği ve olgunluğu içerisinde tertemiz yıkanmış beyaz bir kaftan giyinmiş olarak gördüm, sarığı entarisi ve diğer elbiseleri bembeyazdı. Tasavvuf ehlinin kıyâfetinde idi. Resûlullah (S.A.) ona cevap vererek ağırladı İmam Şâfiî'yi önüne oturtarak kitabından onun mezhebini ve inançlarını okuttu. Sonra bir başka şahıs geldi -bu Ebu Han'fe'dir dendi (Allah ondan razî olsun) elinde bir kitap vardı selam verdi ve Şâfiî'nin yanına oturdu, kitaptan mezhebini ve inanç esaslarını Resulullah'a okudu. Sonra birer birer diğer mezhep sahipleri geldiler çok azı müstesnâ hiç birisi kalmadı. Her gelen okuyor ve diğerinin yanına oturuyordu. Onlar bitirdikten sonra, Rafızî lakabıyla lakaplanmış bid'at ehlinden birisi geldi, elinde ciltli defterler vardı, orada bâtıl inançlarını anlatıyordu, Resûlullah'ın halkasına girip ona kendi inancını okumak istedi ise de Resûlullah (S.A.) beraberinde bulunanlardan bir kişi çıktı ve onun elinden defterleri alarak halkanın dışına attı, kendisini de azarlayıp dışarı sürdü. (Sâvî der ki:) Topluluğun işini bitirdiğini ve Resûlullah'a okuyacakları bir şey kalmadığını görünce biraz yaklaştım. Benim elimde de ciltli bir kitap vardı yüksek sesle «ey Allah'ın Resûlü» dedim «bu kitap benim inançlarım ve sünnet ehlinin inançlarıdır, izin verirsen onu sana okuyayım.» Resûlullah (S.A.) «nedir o.» dedi, dedim ki, «ey Allah'ın Resûlü bu kitap Gazzâlî'nin tasnîf ettiği Kavâid el Akâid kitabıdır, izin ver de okuyayım. Oturdum ve okumaya başladım: «Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla Bu kitap akâidin esaslarını anlatır ve dört bölümden ibârettir. Birinci bölüm ehl-i sünnet akîdesinin tercümesine dâirdir. İslâm'ın temellerinden biri olan kelime-i şehâdet konusunda sünnet ehlinin inançlarını anlatır. Biz Tevfîk Allah'tandır diyerek başlarız...

İkinci kelime ise Resûlullah (S.A.)'nın Kureyşli ümmî bir peygamber olarak bütün araplara, acemlere, cinlere ve insanlara peygamber gönderilmesinin şehâdetidir...»

Sâvî der ki: Ben bu noktaya gelince Resûlullah (S.A.)'nın yüzünde bir gülümseme ve tatlılık gördüm, kendisinin niteliklerini anlatmaya başlayınca bana yöneldi ve buyurdu ki, «Gazzâlî nerededir? «Bir de baktım Gazzâlî halkanın içerisinde huzûr-u Nebevî'de duruyor. Hemen «buyur ya Resulullah» dedi, öne doğru ilerledi ve Hz. Peygambere selâm verdi,. Resûlullah (S.A.) ona karşılık verdikten sonra şerefli elini Gazzâlî'-

ye doğru uzattı, Gazzâlî Hz. Peygamberin elini öpüyor ve teberrüken yanaklarına sürüyordu sonra oturdu. (Sâvî der ki) Resûlullah (S.A.)'ın benim Kavâid el Akâid kitabımı okumamdan sevindiği kadar hiçbir kitaptan sevinmediğini gördüm. Sonra uykudan uyandım, karşılaştığım hallerden, müşâhede ve yüceliklerden dolayı gözümde yaş izleri vardı. Çünkü bu arzuların çoğaldığı âhir zamanda Allah tarafından büyük bir nîmet idi. Allah Teâlâ'dan dileğimiz; bizi hak ehlinin inancında sâbit kılması ve bu inançla birlikte yaşatıp öldürmesi ve ehl-i hakla birlikte haşr edip peygamberler, nebîler, sâdıklar, sâlihler ve şehîdlerle yoldaş etmesidir. Onlar ne güzel yoldaştırlar? Lütûf olarak bu yeter, Allah istediğini yapmaya kâdirdir.

İmam Ebu'l-Kâsım el-İsferâînî der ki: Ebu'l-Feth el-Sâvî'nin bana anlattığının manası bundan ibarettir. Rüyâsını böylece nakletti. O farsça anlattı ben ise Arapçaya tercüme ettim.

23 — İBN el-CEVZÎ'den (*)

Muhammed İbn Muhammed Ebu Hâmid el-Gazzâlî. Onun 450 senesinde doğduğu söylenir. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'den okumuş, kısa zamanda ilimde derinleşerek arkadaşlarından üstün olmuştur. Usûl ve fürûa dâir eşsiz güzelikte eserler tasnîf etmiştir. Onun eserlerinin tertîbi ve tanzîmi güzellikte yegânedir. Sözünün derinliği benzersizdir. Hatta o üstâdı Cüveynî'nin hayatında eserler tasnîf etmiştir. Cüveyn'· onu el-Menhûl adlı eserine bakarak demiş ki: **«Sen daha diri iken beni kabre gömdün, ölünceye kadar sabredemez miydin?»** Bununla, senin kitabın benim kitabımı geçti demek istemiş...

Vezîr Nizâm'el-Mülk tarafından kabul görmüş ve Bağdâd'taki medresesine ders vermek üzre tayîn edilmiştir. 484 senesinde Bağdâd'a gelmiş ve orada ders vermiştir. İnb Akîl ve Ebu'l-Hattâb gibi büyük imamlar dersinde hazır bulunmuşlar sözüne hayrân olarak faydasına inanmışlardır. Bunun için eserlerinde onun kelâmını nakletmişlerdir. Sonra o ders vermeyi ve riyâseti terketmiş, basît elbiseler giyerek oruç tutmaya başlamış, kitaplarının ücretinden başka bir şey yemez olmuştur. Hacca gitmiş ve dönmüştür. Şam'a gitmiş Beyt'ül-Makdis'te ve Şam'da bir süre ikâmet etmiş, eski eserleri gezmiştir. Kudüs'te İhyâ kitabını tasnîfe başlamış Şam'da bitirmiştir. Ancak bu kitabında sûfîlerin mezhebini esas alarak fıkıh kuralını terketmiştir. Meselâ o insandaki mevki ihtirâsını mahvetmek ve nefisle cihâd etmek konusunu anlatırken der ki, **«adamın biri mevki ihtirâsını yok etmek istedi, hamama girdi ve başkasının elbisesini giydi, sonra üzerine kendi elbisesini giydi yavaş yavaş yürümeye başladı. Fakat onu yakaladılar ve üzerindeki elbiseyi aldılar. Kendisine de hamam hırsızı dediler.»** Mürîdlere malûmât vermek için böyle örnekler sunmak çirkindir. Çünkü fıkıh bu gibi davranışların kötülüğüne

---

(*) İmam Ebu'l-Ferec Abdurrahmân ibn Ali ibn el-cevzî, 510 (1116) yılında doğmuş, 597 (1200) yılında Bağdâd'da vefât etmiştir. İslâm ilimleri üzerinde pekçok eserleri vardır. Özellikle Telbîs iblîs adlı eseri ünlüdür. Bu bölüm el-Muntazam fi Tarih el-Mülûk ve'l-Ümem adlı eserinden alınmıştır. (Nakleden, Abdülkerîm Osmân, sîret el-Ğazzâlî, s. 59-62)

hükmeder. Fıkha göre hamamın bir bekçisi varsa ve bir kişi de orada hırsızlık yapmışsa onun eli kesilir. Sonra bir müslümanın insanların kendisi hakkında günaha girecekleri bir harekete tevessül etmesi helâl değildir.

Yine der ki; **«adamın biri et satın aldı, ancak nefsinin eti eve götürmesinden utandığını görünce nefsini öldürmek için onu boynuna astı ve yürüdü.»** Bu da son derece çirkin bir şeydir. İhyâ'da bunun gibi pekçok örnekler vardır ki burada zikretmenin yeri değildir. Ben İhyâ kitabındaki hatâları topladım ve «İ'lâm el-Ahyâ bî Ağlât 'il-İhyâ» adını verdim. Keza Telbîs İblîs adlı kitabımda bu konuların bir kısmına işâret ettim. Meselâ (Gazzâlî İhyâînın) nikâh kitabında Hz. Âişe (R.D.) nin Hz. Peygamber (S.A.V.)'e **«kendisini Allah'ın Resûlü sanan sen..»** dediğini nakleder ki bu, muhâldir. Gazzâlî'nin, yazılarında fıkhın icâblarından uzak kalmasının sebebi, sûfîlerle arkadaşlık etmesidir. Onların ileri hallerini görmüştür. Gazzâlî der ki; **«ben tarîkatı Ebu Ali el-Fârmedî'den aldım. Onun gösterdiği şekle uyarak ibâdet görevlerini yerine getirdim ve zikre devam ettim. Nihayet engelleri aştım zahmetleri yüklendim ve istediğimi elde ettim.»** Sonra o, Ebu Tâlib'el-Mekkî'nin (Kût'el-Kulûb) adlı kitabını okumuş ve eski mutasıvvıfların sözüne bakmıştır. Böylece onların cezbelerine kapılarak fıkhın dışına çıkmıştır. İhyâ kitabında mevzû hadîsleri zikretmiş ve sahîh olmıyan pek çok hadise yer vermiştir. Bunun sebebi hadîs naklini bilmesindeki eksikliğidir. Keşki o hadîsleri bilen birisine gösterseydi...

Müstazhîr için Bâtınîleri red konusunda bir kitap tasnîf etmiş, sonunda halîfelere öğütler vermiştir. Bu öğütlerde der ki; **(Emevî hükümdarlarından) Süleymân İbn Abdülmelik, Ebu Hâzım'a haber göndererek bana biraz iftâr yemeği gönder dedi. O da kavurulmuş kepek gönderdi. Süleyman üç gün hiçbir şey yemeden durdu, sonra bununla iftâr etti ve eşiyle münâsebette bulundu. Bunun sonunda Abdülazîz dünyaya geldi. O bulûğa erince (evlendi ve) oğlu Ömer dünyaya geldi.»** Bu çok çirkin bir şeydir. Çünkü Ömer İbn Abdülazîz, Süleymân'ın amcası oğludur ve onu yerine kendisi vekîl kılmıştır. Gazzâlî ise bunu torunu yapmaktadır. Bu ifâdeler, nakilden haberi olan kimsenin asla söyleyemeyeceği şeylerdir.

İnsanlardan bir kısmı İhyâ kitabına fazla dalmışlardı. Onun eksikliklerini kendilerine haber verdim ve yazdım. Atılması gereken yerleri attım, eklenmesi gereken yerleri de ekledim...

... Sonra Ebu Hâmid vatanına döndü, ibâdetle meşgul oluyordu, Fahr el-Mülk vezîr olunca onu yanına çağırdı sözünü dinledi. Nisâbûr'a gitmesini istedi, o da gitti, orada ders verdi. Sonra tekrar yurduna döndü ve evinin yanında bir medrese ile, sûfîler için bir Rabât kurdu. Güzel bir ev ve bahçe yaptı. Kur'an'ı hıfzetmek ve Sahîh Hadîsleri dinlemekle meşgul oldu. Ben İsmâîl İbn Ali el-Mavsilî (*) 'nin fakîh Ebu'l-Mansûr el-Rezzâz (**) 'dan şöyle naklettiğini duydum. O dedi ki: **«Ebu Hâmid Bağdad'a gelmişti, biz onun giydiklerini ve bindiklerini değerlendirdk 500 dinar kıyme-**

(*) Ebu'l-Fidâ el-Vâiz, Şâfii'dir, 592 senesinde Musul'da vefât etmiştir.
(**) Saîd İbn Muhammed el-Rezzâz. 462 senesinde Bağdad'da doğmuş, Gazzâlî'den ve diğer bilginlerden öğrenim görmüş ve Nizâmiye medreselerinde ders okutmuş, 539 yılında vefât etmiştir.

tinde idi. Sonra zühd ve takvâya daldı, sefere çıktı ve Bağdad'a döndüğünde giydiklerini değerlendirdik 15 kırat değerinde idi.»

Bana bazı fakihler naklettiler ki Enuşirvân halîfeye vezîr olmuştu ve Ebu Hâmid el Gazzâlîyi ziyaret etmişti. Ebu Hâmid ona demiş ki yaptıkların senin aleyhine hesaplanıyor. Sen bir kiracı gibisin. Bunlara önem vermen beni ziyâret etmenden daha evlâdır. Enuşirvan onun yanından çıktığında şöyle diyordu: **«Lâ İlâhe İllallah.. Bu adamdı ki ömrünün başında ünvanlarına bir ünvan daha eklemek istiyordu. Altın ve ipek giyiyordu. Nihâyet durumu bu hale döndü.»**

Ebu Hâmid bu senenin Cumâd el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Tûs'ta vefât etti ve oraya defnedildi. Ölmezden biraz önce bazı arkadaşları bize vasiyet et dediklerinde; o **«ihlâsa sarılın»** demişti. Ölünceye kadar durmadan bunu tekrarlıyordu.

24 — İBN HILLİKÂN'dan (*)

Asrının sonlarında Şâfiî tâifesi arasında onun gibisi yoktu. Başlangıçta Tûs'ta Ahmet el-Razekânî'den ders okudu, sonra Nisabur'a geldi, İmam el-Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî'nin derslerine devam etti. Ciddiyetle çalıştı ve nihâyet kısa bir sürede yetişip çıktı. Üstâdının zamanında (parmakla) gösterilen seçkinlerden oldu. Ve o vakit eser tasnîf etti. Üstâdı onunla öğünüyordu. Hal tercümesinde zikredilen tarihte hocası ölenedeğin Gazzâlî ona devam etti. Sonra (askerî karargâha) gitti, vezîr Nizâm el-Mülk ile buluştu. Vezîr ona ikrâm etti ve ta'zîm gösterdi. Saygıda son derece ileri gitti. Vezîrin huzûrunda seçkinlerden bir topluluk vardı, onlarla aralarında münâkaşa ve münâzara cereyân etti. Tartışmalar birkaç meclis devam etti. Gazzâlî onlara üstün geldi, ünü yayıldı, anısı kâfilelerle (dilden dile) gezdi. Sonra kendisine Bağdâd'taki Nizâmiye Medresesinde ders okutma görevi verildi, oraya geldi ve ders vermeye başladı. Bu, 474 senesi Cumâd el-ulâsındaydı. Irak halkı ona hayran kaldı, Iraklıların yanında mevkii daha da yüceldi.

Sonra 488 senesi Zilkâdesinde zühd ve takvâ yoluna girerek sahip olduğu her şeyi terketti. Hacca yön tuttu, dönüşte Şam'a geldi. Şam şehrinde bir süre ikâmet etti. Emevî camisinin batı zâviyesinde ders okutuyordu. Oradan Beyt el-Makdis'e (Kudüs) taşındı, ibâdet, muazzam mevkileri ve görülecek mahalleri ziyaret için çalıştı. Sonra Mısır'a yöneldi, bir süre İskenderiyye'de kaldı. Denilir ki o Mısır'dan deniz yoluyla Merakeş sahibi Yusuf İbn Taşfîn adlı emirle buluşmak arzusuyla mağrib ülkelerine gitmek istedi. Gitmek üzere iken mezkûr Yusuf ibn Taşfin'in öldüğü haberi kendisine ulaştı ve böylece o yöne gitmek azminden vazgeçti...

(*) Şemseddîn Ahmed ibn Muhammed ibn Ebubekr ibn Hallikân 608 (1211) yılında Erbil'de doğmuş, 681 (1282) yılında Şâm'da vefât etmiştir. Bu bölüm müellifin ünlü eseri vefeyât el-Âyândan alınmıştır. IV, 217-218.

25 — **ZEHEBÎ'den.** (*)

Şeyh İmam el-Bahr Hüccet'ül-İslâm, zamanın hârikası, dinin süsü, Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed el-Tûsi, el-Şâfiî, el-Gazzâl. Aşırı zekâ ve tasnîf sahibi. Önce memleketinde öğrenim gördü, sonra öğrencilerden bir topluluğun eşliğinde Nişabur'a gitti İmam el-Haremeyn'e bağlandı, kısa zamanda fıkıhta derinleşti, kelâm ve cedelde mâhir oldu. Öyleki bakanların gözü haline geldi. Tekrar öğrenim gördü ve tasnîfe başladı...

(Müellif buradan itibâren Ahd el-Gâfîr'in ifâdesini naklediyor.)

... Abdül-Gâfîr'in Kimyâ-i Saâdet konusunda Ebu Hâmid'e sataşması hususunda derim ki; onun telîflerinde (eserlerinde) pek çok örnekleri vardır. Hatta İbn Arabî: **«Şeyhimiz Ebu Hâmid felsefeyi yuttu kusmak istediyse de buna gücü yetmedi.»** der.

...Ben derim ki, adam filozofların zemmi hususunda Tehâfut kitabını te'lîf etti. Onların utanılacak taraflarını açıkladı ve bazı yönlerden onlara muvâfakat etti. Bu yerlerin doğru olduğunu zannederek muvâfakat etmişti. Onun hadîs ilminde bilgisi yoktu. Akla zor gelen peygamberin sünnetlerinden de habersizdi. İhvân el-Safâ risâleleri adlı kitaba fazlaca bakması ona hoş görünmüştü. Halbuki bunlar öldürücü zehir idi... Eğer Ebu Hâmid seçkinlerin ulularından, ihlâslıların temizlerinden olmasaydı heder olurdu. Bu kitablardan sakının... Dininizi öncekilere benzetmekten kaçının. Aksi takdîrde kararsızlığa düşersiniz. Kurtulmak ve saâdet isteyen kulluğa koyulsun. Allah'tan yardım dilemeye devam etsin ve İslâm'da sebât etmek hususunda Allah'a yalvarsın...

...Ebu Amr İbn Salâh der ki: «Bu bölüm Ebu Hâmid'e karşı çıktığım mühim şeylerin açıklaması beyânındadır. Onun eserlerinde kendi mezhebinin mensûblarının hoşlanmıyacağı aşırı ifâdeler vardır. Bunlardan birisi mantık hakkındaki sözüdür. O, **«mantığın bütün ilimlerin mukaddimesi olduğunu» söyler. Mantığı iyi kavrayamıyanın bilgisine aslâ güvenilemiyeceğini ifâde eder ki, bu merdûddur. Çünkü zihni sağlıklı olan herkes tabîatı itibariyle mantıklı olur. Mantığa karşı baş kaldırmış nice imam** vardır... el-Madnûn bihi alâ Ğayri ehlih kitabına gelince onun olmasından Allah'a sığınırım. Ben Kâdî Kemâleddin Muhammed İbn Abdullah el-Şehrzûrî'nin yazısıyla onun bir nüshasını gördüm. O Gazzâlî'ye isnâd edilmiştir ve Makâsıd el-Felasife adlı kitabından çıkarılmıştır. Adam Tehâfut kitabında onu nakzetmiştir...»

...İbn el-Neccâr der ki: Ebu Hâmid bilumum fakîhlerin imamıdır ve bu ümmetin Rabbânîsidir. Bunda ittifâk vardır. Zamanının müçtehidi ve devrinin önderidir. Fıkıhta, usûlde, hilâfta, cedelde ve tıpta derin bilgi sahibidir. Hikmet ve felsefe okumuş, onların sözlerini anlamış ve onlara red-

---

(*) Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Türkmânî el-Dımaşkî 573 (1177)'de doğmuş ve 648 (1250)'de Şam'da vefât etmiştir. Özellikle hadîs ilminde şöhret bulmuştur. Tabakât sahibi Sübkî gibi pek çok öğrenciler yetiştirmiştir. Bu metin Zehebî'nin «Siyer-A'lâm el-Nübelâ» adlı kitabından alınmıştır. Kitabın orjinalı Mısır millî kütüphanesinde bulunmaktadır. (Nakleden, Abdülkerîm Osman, Sîret el-Ğazzâlî, 69-83)

diye yazmak için çalışmıştır. Çok zeki ve idrâki güçlü idi. İsabetli anlayışı vardı. Manâların derinliğine dalardı. **Hattâ denilir ki o «el Menhûl» adlı eserini te'lif edince Ebu'l-Meâli demiş ki: «Ben daha diri iken beni kabre gömdün. Biraz daha sabredemez miydin?» Yani senin kitabın benim kitabımı bastırdı demek istemiş.**

Sonra İbn el-Neccâr der ki: Ebu Hâmid'in babası yün eğiriyor ve Tûs'taki dükkânında satıyordu. İki oğlu Muhammed ile Ahmed'i dostu, sâlih ve sûfî bir kişiye vasiyet etti. Onlara yazıyı bu kişi öğretti ve babalarının bıraktığı şeyler bitip geçimleri zorlaşınca dedi ki; «siz fıkıh öğrencisiymiş gibi medreseye sığının ki geçiminizi elde edebilesiniz.» Onlar da böyle yaptılar. Ebu'l -Abbas Ahmed el-Hâtibi der ki: **«Ben Gazzâlî'nin ders halkasında idim. O şöyle dedi: Babam öldüğünde bana ve kardeşime çok az bir şey bırakmıştı. Bu da bitince geçimimiz imkânsız hale geldi. Bunun üzerine biz fıkıh öğrenmek için medreseye gittik. Aslında maksad, sadece geçim sağlamaktı, öğrenimimiz Allah için değil, bunun içindi.»**

...Ebu Bahr el-Osmânî ve diğerleri dediler ki: Muhammed İbn Yahyâ'dan işittik ki o şöyle diyordu: «500 yılında İskenderiyye'de güneşin sanki batıdan doğduğunu gördüm. Bir yorumlayıcıya bunu yorumlatınca dedi ki batıda meydana gelecek bir bid'ata işârettir. Birkaç gün sonra Meriye'de (Endülüs'te bir şehir) Gazzâlî'nin kitaplarının yakıldığı haberi ulaştı.

...Muhammed İbn Velîd el Tartûşî, İbn Muzaffer'e yazdığı mektubunda der ki: «Ebu Hâmid'den zikrettiğim hususa gelince, ben onu gördüm ve kendisiyle konuştum. Saygıdeğer bir kişi idi, ilim ehlindendi. Onda akıl ve anlayış birleşmişti. Ömrü boyunca ilimlerle uğraştı ve bu konuda zamanının en üstün (kişi)lerine fâik oldu. Sonra bilginlerin yolundan vazgeçmek durumu ortaya çıktı. Amel edenlerin deryâsına daldı. Sonra tasavvufa girdi, ilimleri ve ilim ehlini terketti. Hatır ve gönül erbabının ilimlerine daldı, şeytanın vesveselerine koştu. Sonra filozofların görüşlerine daldı. Hallâc'ın remizlerini benimsedi. Fakîhleri ve kelâmcıları ithâm ediyordu. Az kalsın dinden sıyrılacaktı. İhyâ'yı yazınca sûfîlerin remizlerinden ve hal ilimlerinden söz etmeye koyuldu. Ancak bu bilimlerden haberdar değildi, başının üstüne düştü ve kitabını mevzû hadislerle doldurdu.

Ben derim ki İhyâ'da pek çok bâtıl hadîsler vardır. İçinde hayırlıları da pek çoktur. Oradaki adâb ve rüsûm olmasaydı daha iyi olurdu. O hikmet sahiplerinin yolundan giderek takvâ'ya daldı. Sûfîlikte derinleşti. Allah'tan faydalı ilim isteriz biz. Faydalı ilmin ne olduğunu bilir misin? O Kur'an'ın indirdiği ve Resûlullah'ın fiiliyle, kavliyle tasvîr ettiği ilimdir. Yasaklanmamış olan bilgidir. Nitekim Peygamber (A.S.) der ki: «Benim sünnetimi terk eden benden değildir.» Kardeşim sen Allah'ın kitabını gözet, Buhârî ve Müslîm'e, Neseî'nin Süne'nine ve Nevevî'nin riyâz ve ezkâr'ına bakmaya devam et, kurtulur, saâdete erersin, sakın felsefenin kullarının görüşlerine, riyâzat ehlinin vazifelerine, rahiplerin açlıklarına, halvet sahiplerinin boşluklarına dalmayasın. Hayrın tümü tertemiz hanîf yoluna tabi olmaktadır. Ey Allah'ım bizi senin dosdoğru yoluna hidâyet et.

İmam Muhammed İbn Ali el-Mâzerî (*) es-Sakalî'nin ihyâ konusunda bazı sözleri var ki onun imamlığına delâlet eder, (Mûzerî) der ki; «din ilimlerinin ihyâsı diye aktarılan kitabın bizim mezhebimize göre belirtilmesi konusundaki mektuplarınız tekerrür etti. Halkın bu konudaki görüşünü belirterek bir grubun onu desteklediğini ve meşhur etmek için ona sarıldığını bir grubun ise ondan kaçınıp nefret ettiğini, bir taifenin onun kitaplarını yaktığını zikrettiniz. Doğu halkı da benimle yazışarak aynı şekilde onu soruyorlar. Bir kısmının dışında bu kitabı okumak nâsib olmadı. Eğer Allah ömrümün nefesini lütfederse ben de o konudaki nefesleri uzatır, gönüllerden karışıklığı giderebilirim. Biliniz ki, bu adam (yani Gazzâlî')nin öğrencilerini gördüm, her birisi bana onun halinden bir çeşit nakletti. Bu nakledilenler gözle görülebilir hale geldi. Ben onun ve kitaplarının halini kısaca zikredeceğim. Muvahhid ve mutasavvıflarla, işaret ashâbının ve filozofların mezheplerinden de bir cümle zikredeceğim. Çünkü onun kitapları bu yolun yolcuları arasında dolaşmaktadır.

Sonra Mâzerî Ebu Hâmid'i fıkıh konusunda överek dedi ki: O, usûlden çok fıkıhta bilgindir. Dinin aslı olan kelâm ilmine gelince, bu konuda eserler te'lîf etmişse de derinliğine bilgi sahibi değildir. Neden derinliğine bilgi sahibi olmadığını araştırdım. Çünkü o usûl ilminden derinleşmeden felsefe ilimlerini okumuştur. Felsefe ona manâlara karşı cür'et kazandırmıştır. Hakîkatlara saldırmada kolaylık sağlamıştır. Çünkü önemli de olsa hiçbir kural filozofları durdurmaz. Bir arkadaşım bana bildirdi ki, o (Gazzâlî) ilvân el-Safâ risâlelerine fazla dalmış. Bu risâleler 51 tanedir. Şer'î, naklî ve hikmet ilimlerine dalanlar onu te'lîf etmişler ve her iki ilimleri meczetmişlerdir... Ayrıca İbn Sîna diye tanınan bir adam vardı, eserleri dünya dolusu idi. Onun felsefedeki kuvveti kendisini akâid usûllerini felsefe ilmine döndürmeye sevketti. Çabasını bu noktada derinleştirdi ve nihâyet başkaları için olmayan şey onun için oldu. Onun divânlarından (kitapları) bir bölümünü gördüm. Ebu Hâmid'in felsefe ilimlerinde işâret ettiği husûsların çoğunda ona dayandığını farkettim. Sûfîlerin mezhebine gelince bu konuda kime dayandığını bilmiyorum. Lâkin bazı arkadaşlarının kaydettiğine göre onun İbn Sînâ'nın kitaplarını zikrettiğini gördüm. Sonra Ebu Hayyân et-Tevhidî'nin kitaplarını zikretmişti. Bana göre tasavvuf mezhebinde buna dayanmış olmalıdır. Haber aldığıma göre Ebu Hayyân bu san'atta büyük bir divan te'lîf etmiştir. İhyâda pek çok yanlışlıklar vardır... Müttekîlerin, kesin olarak bilmedikleri konuda Mâlik şöyle dedi Şâfiî şöyle dedi dememeleri âdetleridir. Sonra o tırnak kesmeye baş parmaktan başlamak gibi bazı şeyleri güzel görmektedir ki; aslında bunların hakikatı yoktur. Gûyâ baş parmağın diğer parmaklara üstünlüğü varmış, zira tesbih çeken o imiş. Sonra onun yanındaki parmağın tırnağını kesmek lâzımmış, zira o yan tarafta imiş... Bu konuda bir de hadîs rivâyet etmiş. Derim ki, bu hadîs mevzûdur...

...Şeyh Takiyüddîn İbn Salaha Gazzâlî'ye, niçin Gazzâlî adı verildiği sorulduğunda o demiştir ki; kendilerine güvendiğim kimseler edîp ebu'l-Harem el-Mâkesî'den o da Ebu Benna Mahmud el Farazî'den, o da Tâc'el-

---

(*) Ebu Abdullah Muhammed Ali el Mâzerî. Mâlikî fakîh ve muhaddisi. Sikilya'da Mâzer kentinde doğmuş ve 536 (1141) yılında vefât etmiştir.

İslâm İbn Hamis'ten rivâyet etmiştir. O demiş ki, bana Gazzâlî şöyle dedi: **«Halk benim için Gazzâlî diyor, halbuki ben Gazzâlî değilim sadece Gazâle denilen bir köye mensup anlamına Gazâlî'yim.»...**

... Allah İmam Ebu Hâmid'e rahmet eylesin. Onun gibi ilimlerde bilgin ve fazilet sâhibleri nerede bulunur. Ancak biz hatâ ve yanlışlıklardan ma'sûm olduğunu iddiâ etmiyoruz. Usûlde taklîd yoktur.»

26 — SÜBKÎ'den (*)

Hüccet'ül-İslâm. Selâmet yoluna ulaşılan dinin dayanağı. Çeşitli ilimleri cem' eden, anlaşılan ve nakledilen konularda seçkin kişi... Ondan önce imamlar yürümüşler fakat hedefe ulaşamamışlardır... Kendi yaşıtlarından her düşmanı onun ulaştığı mevkiîe ulaşmaktan uzak kalmıştır.

450 yılında Tûs'ta doğmuştur. Babası yün eğirir ve dükkânında satardı. Vefât edeceği zaman onu ve kardeşi Ahmet'i hayır ehli sûfîlerden bir dostuna vasiyet etti. Ve ona dedi ki **«ben yazı öğrenmek hususunda büyük bir üzüntüye sahibim benim yapamadığım şeyi bu iki çocuğumun yapmasını isterim, onlara yazıyı öğret. Fakat kendilerine bıraktığım malların hepsini de bu uğurda tüketmiyesin.»** Babaları vefât edince sûfî onları yazı öğrenimine sevketti. Ancak babalarının bıraktığı o çok az miktar (mal) bu uğurda yok oldu ve sûfînin onları geçindirmesi imkânsızlaştı. Kendilerine dedi ki: **«İyi biliniz ki, sizin olan şeyleri sizin için harcadım, ben fakîr bir adamım, sizi besleyecek malım dahi yok. Sizin için uygun gördüğüm şey bir medreseye sığınmanızdır. Eğer ilim talebi için medreseye girerseniz sizin geçiminizde size yardımcı olabilecek imkânı elde edersiniz.»** Onlar adamın dediğini yaptılar. İşte onların dünyadaki mutluluklarının ve derecelerinin yüceliğinin sebebi bu kişi olmuştur. Gazzâlî bunu anlatır ve derdi ki: **«Bizim ilim taleb etmemiz Allah'tan başkası içindi. Fakat neticede Allah'tan başkası için olmadı.»**

Nakledilir ki, babası fakîr ve sâlih bir kişiydi, elinin kazancından başkasını yemezdi, yün eğirirdi ve fakîhlerin meclisinde dolaşır onlarla oturur ve hizmetlerinde bulunurdu. Fıkıh erbabına hizmet eder ve mümkün mertebe onlara yardımcı olurdu. Hatta sözlerini duyunca ağlar Allah'ın kendisine bir çocuk vermesini ister ve yalvarırdı. Çocuğunu fakîh yapacağını söylerdi. Vaaz meclislerinde hazır bulunurdu. Güzel bir demde ağladı ve Allah'tan kendisine bir çocuk vermesini diledi. Allah duâsını kabul etti. Ebu Hâmid kendi çağdaşlarının en bilgini, zamanının halkının imamı ve yarış meydanının süvârîsi idi. Onun sözü muvâfık ve muhâlif tarafından kabul edildi. Düşmanı ve muhâlifi de hakkını ikrâr etti. Ahmed ise kendisini dinleyince kayalaşmış sağırların bile yumuşayacağı ve meclislerinde hazır bulunanların kemiklerinin titreyeceği bir vâiz olmuştu.

Hucceťül-İslâmın ilîm talebetmeye başlaması: Çocukluğunda kendi memleketinde Ahmed ibn Muhammed el-Râzekânî'den biraz fıkıh okudu. Sonra Cürcân'a İmam Ebu Nasr el-İsmâilî'ye gitti. Ondan tâlîkayı yazdı (not tuttu.) ve Tûs'a geri döndü.

(*) Tâc ed-Dîn ebu Nasr Abdülvehhâb ibn Takiyyüddîn **el-sübkî**, 722 (327) yılında Kâhire'de doğmuş, 771 (1370) yılında Şam'da vefât etmiştir. Şafiî afhihi, tarihçi ve edebiyatçıdır. En ünlü eserleri Tabakât el-Şâfiîyye el-suğrâ, el-vustâ ve el-Kûbrâ'dır. Bu bölüm, Tabakât el-Kûbrâ'nın IV. cildinin 101-182. sayfalarından alınmıştır. (Kahire baskısı, 1324)

İmam Es'ad el Meyhenî dedi ki; ben Gazzâlî'nin şöyle dediğini işittim: **«Bizim yolumuz kesildi, haydutlar beraberimde bulunan her şeyi alıp gittiler. Ben de arkalarından takip ettim. Başkanları bana döndü ve «git yoksa seni öldürürüm» dedi. Ben «kendisinden selâmet dilediğin zât adına notlarımı bana vermeni istiyorum. Çünkü onda sizin faydalanacağınız bir şey yok» dedim. Haydut «notların nedir?» diye sordu. Torbadaki kitaplar. Onu dinlemek, yazmak ve öğrenmek için yabancı illere gittim.» dedim. Adam güldü ve dedi ki; «nasıl öğrendiğini iddiâ ediyorsun? İşte biz, onu senden aldık, sen onu bilmekten uzaklaştın ve bilgisiz kaldın.» Sonra arkadaşlarından bazısına emretti ve torbamı geri verdiler. Gazzâlî der ki: «İşte bu, Allah tarafından beni irşâd etmek üzere gönderilmiş bir kimsenin konuştuğu söz idi.»**

Tûs'a ulaştığımda üç yıl boyunca notlarımın hepsini ezberlemekle meşgûl oldum. Öyleki yolum kesilse artık onları bilmekten ayrı düşmezdim. Bu hikâyeyi Vezîr Nizâm'el-Mülk de Ğazzâlî'den nakleder. Nitekim İbn el-Sem'ânî'nin Zeylinde Nizâm el-Mülk'ün tercüme-i hâlinde böylece mezkûrdur.

Gazzâlî Şam'da iken çoğunlukla Emevî camisinde ona nisbetle bugün **«Gazzâlîye»** diye bilinen şeyh Nasr el-Makdisî'nin zâviyesinde otururdu. Ğazzâlî'den önce bu zâviyeye Şeyh Nasr el-Makdisî'nin adı verilirdi.

«... Ondan burayla ilgili pek çok hikâyeler nakledilir. Bunlardan birisi şöyledir: Ğazzâlî Şeyh Nasr el-Makdisî ile buluşmak istemiş, ancak Makdisinin öldüğü gün Şam'a girebilmiş. Tesâdüfen fakîhler gibi elbise giyinmiş olarak camiye gitmiş işâret edilen köşede oturmuş. Bir süre sonra ilim öğrencilerinden müteşekkil bir topluluk onunla ilmî konularda iştirâk etmişler. Önce bir süre gözleyip düşünmüşler ve derslerine iştirak ettikten sonro onun bitmez tükenmez bir deniz olduğunu görmüşler. Gazzâlî onlara; **«Şeyh Nasr el-Makdisî ne yapar?»** demiş. Onlar da vefât etti demişler. Şimdi onu defnetip geldik. Hazretin vefâtı yaklaşınca, «senin ders halkana kimi halef bırakıyorsun?» diye sorduk. «Siz beni defnettikten sonra bu zâviyeye gelin, bir yabancı şahıs bulacaksınız -bize senin şeklini tasvîr etti- benden ona selâm söyleyin benim halîfem odur» dedi. Bu hikâye bende kayıtlı değildir, ancak Şeyh Nasr'ın vefât tarihi 490 senesidir. Eğer hikâye doğru ise Gazzâlî'nin Kudüs'ten Şam'a dönüşünde olmalıdır. Aksi takdîrde onunla buluşması Şeyh Nasr'ın vefatından bir yıl önceki gelişinde yani 489 senesinde olması gerekir. Şeyhimiz Zehebî Gazzâlî'nin Nasr ile sohbetini açıkça bildirir. Ben derim ki, Nasr el-Makdisî'nin kendisinden sonra halîfe tayîn ettiği zât öğrencisi Nasrullah el-Misîsî'dir.

Anlatılan hikâyelerden birisi de şöyledir: Gazzâlî fakîr kıyâfetiyle Şam'a gelince, Sümeysâtî Hankâhı'nın kapısına oturdu. Bilinmez tanınmaz bir fakîr olduğu için burada oturmasına izin verilmişti. Hankâh'ın hizmetine ve temizliğine bakıyordu. Bir gün Emevî camisinde otururken müftülerden bir topluluk caminin avlusunda dolaşıyordu. O sırada bir köylü geldi ve onlara fetvâ sordu. Onlar fetvâya cevap veremediler. Gazzâlî ise düşünüyordu. Ğazzâlî müftîlerden hiçbirinin adama cevap veremediğini görünce, irşâd edilmemiş olmasına üzülerek adamı çağırdı ve cevabını verdi. Köylü onunla alay ederek **«Şu müftîler benim soruma cevap ve-**

remiyor da avâmdan şu fakîr nasıl cevap verecek» dedi. Müftîler ise ona bakıyorlardı. Gazzâlî sözünü bitirince köylüyü çağırdılar ve «O, adam sana ne dedi?» diye sordular. Adam durumu onlara açıkladı. Avamdan kişinin (Gazzâlî) yanına geldiler ve onunla tanışıp çevresini sardılar. Kendilerine bir (ders) meclisî kurmasını istediler. Gazzâlî ikinci gün görüşebileceğini vaad etti ve o gece Şam'dan ayrıldı (Allah ondan razı olsun).

Anlatılanlardan birisi de şöyledir: Bir gün o tesadüfen medresesine girdiğinde müderrisin, «Gazzâlî şöyle diyor» diye konuştuğunu duydu kendisinin görüşünü öğretiyordu. Gazzâlî kibre kapılmaktan korktu ve Şam'dan ayrılarak seyâhata koyuldu...

... İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed der ki: **Pazartesi günü sabah olduğunda, kardeşim Ebu Hâmid abdest aldı ve namaz kıldı. «Bana kefen» dedi. Kefenini aldı öptü, gözünün önüne koydu. «Hükümdârın huzûruna girmek.. Başımla gözüm üstüne» dedi sonra ayaklarını çekti. Kıbleye yöneldi ve gün ağarmadan evvel öldü. Allah rûhunu takdîs etsin...**

İşte muhtasar şekilde Gazzâlî'nin tercüme-i hali. Özet isteyen bununla yetinir. Eğer sen genişlik istiyorsan ve bu yıldızın halinin açıklanmasını arzu ediyorsan kâğıtları onun hâtırasıyla doldurursun...

...İmam Fahreddin Ebu Bkr el-Şâşî der ki: Nizâm'el-Mülk Ebu Hâmid'i Bağdat'taki Nizâmiye medresesinde ders vermeyle görevlendirince 484 senesinde buraya geldi. Fakîhler yanına toplandılar ve «efendimiz bilirler ki âdet böyledir: Burada ders veren kişi fakîhlere bir davet verir ve onları dinleyici olarak çağırır. Biz de isteriz ki, senin davetin ilimdeki rütbenle denk olsun.» dediler. Gazzâlî dedi ki başla göz üstüne, ama iki şeyden birini tercîh edin: Ya takdîr size, tayîn bana âit olsun ya da bunun tersi. Fakîhler dediler ki, «takdir senden tayîn bizden olsun. Biz davetin bugün olmasını istiyoruz.» Gazzâlî onlara, «öyle ise benim takdîrim imkânım ölçüsündedir; davetim ekmek, şirke ve bakladır.» dedi. Fakihler «hayır öyleyse tayîn senden, takdîr bizden olsun. Biz bu davette şu kadar tavuk, şu kadar tatlı olmasını istiyoruz.» dediler. Gazzâlî dedi ki; «baş üstüne, ancak iki sene sonrasını tayin ediyorum. Onlar «biz âciz kaldık, her şeyi kabul ediyoruz» dediler.

... Hâfız Afîfedidn el Matarî -ki peygamberimiz efendimizin Medîne'sinde oturuyordu- ye bir mektup yazarak Şeyh imamın Ğazzâlî hakkındaki görüşünü sordum. Kendisine bunu hatırlatınca aşağıdaki cevabı yazdı:

«Hamd Allah'a mahsûstur. Oğlum Abdülvahhâb, Allah seni mübârek kılsın, söylediğin husûs üzerinde durdum, Şeyh, imam, âlim ve önder Afîfeddin el Matarî'nin Gazzâlî'nin ve Ebu Hayyân el Tevhidî'nin tercümesi konusundaki sorusu hakkında söylediğini düşündüm. Tabakât'ta sen Tevhîdî'nin tercümesinde gerekeni zikrettin. Benim yanımda ondan daha fazla yazılacak bir şey yok, onu kendisine yazasın. Gazâlî'nin ki de böyle. Benim bilgim İbn Askâr'in ve diğerlerinin anlattıklarından daha fazla değil. İnsan bu konuda ne diyebilir ki, onun fazîleti ve adı yeryüzünü sarmış... Şeyh Takiyeddin İbn el-Salâh'ın kendisinden zikrettiği ve Yusuf el-Dımaşkî ve Mâzerî gibi kimselerin söylediklerine gelince; Allah onlara rahmet eylesin, onlar kalpleri temiz, ibâdet sahibi bir

topluluk olmakla beraber çok küçük şeylerle uğraşmışlardır. Şöyleki; müslüman bir süvârî islâm düşmanlarından büyük bir düşman tâifesi görüp üzerlerine saldırmış, saflarına dalarak içlerine girmiş, güçlerini kırıp dağıtmış, topluluklarını darmadağın etmiş... Kendisi sâlim olarak dönmüş ama islâm düşmanlarının kanı üzerine bulaşmış. Bu zâtlar, (adıgeçen bilginler) o süvârînin üzerindeki kanı yıkayarak kendileriyle birlikte namaza başladığını görünce, üzerinde kan lekeleriyle namaza durmasına karşı çıkıyorlar. İşte Gazzâlî ile onların halleri böyledir. İnşaallah hepsi, güçlü bir hükümdârın katında (Allah), doğruluk sedirinde oturup toplanıverirler.

Mâzerî'ye gelince o Mağrip'lidir. Mağrip'lilere İhyâ kitabı ulaştığında onu anlamıyarak yakmışlardı. İşte Mâzerî'nin söyledikleri de bu türdendir. Sonra Mağrip'liler tekrar İhyâya yönelerek onu ve Gazzâlî'yi kasîdelerle methetmişlerdir...

...Şeyh Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim İhyâ'yı okuyup düşününce, **«bu, bid'attır ve sünnete aykırıdır.»** dedi. Kendisi Mağrip ülkesinde sözü dinlenen bir şeyhti. Orada mevcut olan ihyâ nüshalarının hepsinin toplatılmasını emretmişti. Sultan da halkın buna uymasını istemişti. Sultan çevreye yazı yazarak bu konuda şiddetli davrandı ve ihyâ'yı saklıyanların cezalandırılacağını bildirdi. Halk, yanında bulunan ihyâ kitaplarını getirdi. Fakîhler toplanıp onu iyice gözden geçirerek cuma günü yakılmasını kararlaştırdılar. Toplantı günü Perşembe günü idi. Cuma gecesi olunca adı geçen Ebu'l-Hasen; rü'yâsında, âdeti vechiyle devâm ettiği caminin kapısından içeri girince Mecsidin direğinde bir ışık gördü. Baktı ki; Hz. Peygamber (S.A.), Hz. Ebu Bekir (R.A.) ve Hz. Ömer (R.A.) oturmuşlar, İmam Ebu Hâmid (el-Gazzâlî) elinde İhyâsı ile ayakta durmuş. Ve demiş ki; «Ey Allah'ın Resûlü benim hasmım işte budur.» Sonra dizi üstü çökerek Resûlullah (S.A.)'nın huzûruna kadar varmış ve peygambere İhyâ kitabını sunmuş. Demiş ki, «Ey Allah'ın Resûlü ona bak, eğer içinde iddiâ edildiği gibi senin sünnetine aykırı bir bid'at varsa ben Allah Teâlâ'ya tevbe ederim. Eğer senin hoş gördüğün bir şey varsa bu senin bereketinden bende hâsıl olmuştur, hasmıma karşı bana yardım et.» Resûlullah (S.A.) ihyâ'ya sonuna kadar sayfa sayfa bakmış, sonra buyurmuş ki; Allah'a kasem ederim ki bu çok güzel şey». Sonra Hz. Ebu Bekir (R.A.) almış ve aynı şekilde kitaba bakıp demiş ki; «evet ey Allah'ın Resûlü seni hak ile gönderen Allah'a kasem ederim ki bu güzeldir.» Sonra Hz. Ömer (R.A.) almış aynı şekilde bakmış ve Ebu Bekr'in (R.A.) söylediğini tekrarlamış. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ebu'l-Hasen'in elbisesinin soyulup kendisine müfterî haddinin vurulmasını emretmiş. Soyulmuş ve had vurulmuş, beş sopa vurduktan sonra Hz. Ebu Bekir (R.A.) şefâat ederek; «Ey Allah'ın Resûlü o, bu davranışını senin sünnetine dayanarak onu ta'zîm ettiğinden içtihâdla yapmıştır» demiş. Bu sırada Ebu Hâmid de onu affetmiş. Uykusundan uyanınca sabahleyin arkadaşlarına durumu bildirmiş ve bir aya yakın süre yediği sopadan acı çekmiş. Sonra acısı dinmiş, ama ölünceye kadar sırtında kırbaçların izi varmış. Bundan sonra artık ihyâ kitabına bakar, saygı duyar ve takdîr edermiş... Bu doğru hikâyeyi Şâzelî, büyük şeyhimiz veliyullah Ebu'l-Abbas Tûsî'den o da şeyhi büyük şeyh veliyullah Ebu'l-Hasan el-Şâzelî'den nakletmiş...

ZEBÎDÎ'den (*)

Hamd o Allah'a ki zikri ile ârif kulların gönüllerini ihyâ etmiştir. İçlerinden gizlilik perdelerini kaldırmış ta din ilimlerini ihyâ için ayağa kalkmışlardır... İmdi bu değerli takrîler ve hafîf yazılar Huccet'ül-İslâm Ebu Hâmid-Ğazzâlî (rahmetullahi aleyh)'nin ihyâ kitabını okuturken bana sorulduğunda yazdırdığım notlardır...

Fahrüddîn İbn Asâkîr der ki; Gazzâlî 505 yılının Cumâd'el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Allah'ın rahmetine kavuştu ve Taberân kasabasının dışında defnoldu. Allah dünyada ona lütfuyla çeşitli ilim ve sanatlar tahsîs ettiği gibi âhiretinde de çeşitli kerâmetler tahsîs etti. Geride sadece kız çocuğu bıraktı. Onun mülkü kendi âile ve çocuklarının nafakasına yetecek kadar idi. Bir kısmı mirâs bir kısmı kendi kazancı idi. Dünyevî işlerde hiç kimseye el açmamıştı. Kendisine çok (mal) sunulmak istenmişse de kabul etmemiş ve geri çevirmişti. Dinini koruyacak miktarla yetinmişti. Başkalarından istemeye ve bir şeyler elde etmeye gerek duymazdı. İbn el-Sem'ânî der ki; ben onun kabrini Tûs'un kasabası olan Taberân'da ziyâret ettim...

... Tuhfet el-İrşâd kitabının sahibi, İmam Nevevî'nin Dekâik el-Ravza kitabında Gazzâlî şeklinde şeddeli olarak kaydettiğini bildirir. İbn Kesîr'in de zikrettiği gibi marûf olan şekil budur. Bize ulaştığına göre o Tûs köylerinden büyük bir köy olan Gazzâle'ye mensûbtur. Ben derim ki Nevevî Tibyân'ında da aynı şeyi nakletmiştir.

Zehebî el-İber'de ve İbn Hallikan, Tarih'inde der ki; Harîzm ve Cürcân halkının âdetidir el Kassarî ve Abbarî gibi yaları şeddeyle okurlar Ğazzâlî'ye de yün örgüsüne nisbet ederek el-Ğazzâlî demişlerdir, eş-Şahamî de böyledir. Aynı husûsa işaret eden İbn el-Sem'ânî de Gazâlî şeklinde tahfîf ile okumayı reddeder ve der ki; ben Tûs halkına bu köyü sordum beni kınayarak buradaki ya'nın birisinin te'kîd için olduğunu söylediler. Bizim şeyhlerimizin bazılarının notlarında da ya'nın fazlalığının; sanatın kendisine mensup olan kimseyle babasının ve dedesinin sanatına mensup olan kimse arasında tefrîk için olduğunu belirttiler.

Lâkin Feyyûmî'nin el-Misbâh adlı eserinde tahfîf ile okunmasını destekleyen bir ifâde vardır. O Gazâle'nin Tûs'ta bir köy adı olduğunu İmam Ebu Hâmid'in buraya nisbet edildiğini söyler. Şeyh Mecdeddîn İbn Muhammed İbn Ebu Tâhir Şirvânşâh İbn Ebu'l Fadâil İbn Übeydullah İbn Sittel-Mena'nın şöyle haber verdiğini söyler-ki o, Ebu Hâmid el Ğazzâlî'nin kızıdır -710 senesinde Bağdat'ta «halkın dedemizin ismini şeddeli okumakla yanıldığını, tahfîf ile okunması gerektiğini» söyledi.

Şihâbeddin el Hafâci ise Şerh'el-Şifâ'nın sonunda der ki, 'Gazzâlî'nin Kâ'b el-Ahbâr'ın kızı Gazele'ye mensup olduğu söylenir. Eğer bu doğru ise

---

(*) Ebu'l-Feyz Muhammed İbn Muhammed. Murtaza el-Zebidî diye mârûftur. 1145 (1732) senesinde Yemen'in zebide kentinde doğmuş. Kâhire'ye gelmiş orada 1205 (1790) yılında vefât etmiştir. Bu metin müellifin ihyâ şerhi diye bilinen **«İthâf el-Sâdet el-mütakin bî Şerh-î Esrâr-ı ihyâ'l-ûlûm'ed-Dîn** eserin mukaddimesinden alınmıştır.

tabîi ki başka türlüsü düşünülemez. Şu anda tarih ve ensâb imamlarından müteahhirînin güvendiği görüşe göre söz, İbn el-Esîr'in sözüdür ve Gazzâlî şeddelidir...

... Daha önce de geçtiği gibi İmam Ebu Hâmid'in fıkıhtaki şeyhlerinin ilki Tûs'lu Ahmed İbn Muhammed el-Râzekânî'dir. Sonra Ebu Nasr el İsmâîlî, sonra İmam el-Haremeyn (el Cüveynî)'dir. Birinciden Tûs'ta, ikinciden Cürcân'da, Üçüncüden de Nîsabur'da okumuştur.

Tasavvuftaki şeyhleri ise zâhid imam Tûs'lu ebu-Ali, el-Fadl, İbn Ali el Fârmedî'dir. Bu zât, el-Risâle kitabının sahibi Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin talebelerinin seçkinlerindendir. Tûs'ta 497 yılında vefât etmiştir. Gazzâlî'nin şeyhlerinden biri de Yusuf el Nessâc'tır.

Hadîste üstadları; Ebu Sehl Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Ubeydullah el Hafzî el Mervezî, Hâkim Tûs'lu Ebu'l-Feth Nasr İbn Ali İbn Ahmed, Ebu Muhammed Abdullah İbn Muhammed el-Hârî. Zevzen'li Muhammed İbn Yahyâ İbn Muhammed el Secâî, Hâfız Dâğıstanlı Ebu'l-Fütyân Ömer İbn Ebu'l-Hasen el Rüâsidir. Zehebî'nin sözüne göre Nasr İbn İbrahim el-Makdisî de şeyhlerindendir.

Bu Gazzâlî'nin üç ilimdekî şeyhlerinin adıdır. Ben onun kelâm veya cedel ilmini okuduğu şeyhlerinin isimlerine rastlıyamadım. Eğer bundan sonra rastlarsam inşaallah onu da iliştiririm. Felsefe ilimlerindeki şeyhlerine gelince kendisinin el-Münkız min'ed-Delâl kitabında açıkladığı gibi bu ilimde şeyhi yoktur.

İbn el-Sem'ânî der ki Gazzâlî yurduna döndüğünde son demleri idi, o zaman hadîs öğrenmeye başladı ve hadîs erbâbıyla oturup okumaya ve yazmaya çalıştı. Dâğıstan'lı Ebu'l-Fütyân Ömer İbn Ebu'l-Hasan el-Rüâsî'yi Tûs'a çağırdı ve ona ikrâm edip günlerini değerlendirdi. Kendisinden Buhâri ve Müslim'i dinledi. Ondan herhangi bir hadîs rivâyet ettiğini sanmıyorum. Eğer rivâyet etmişse bu da çok azdır. Çünkü kendisinden hadîs rivâyeti duyulmamıştır.

...el-Menâvî der ki: Nevevî Bostan adlı eserinde şeyhi Tiflisî'den nakletti o da bazı kimselerden naklen dedi ki; **«ben Gazzâlî'nin te'lîf ettiği kitapları saydım ve ömrüne taksîm ettim, her birine dört cüz (on sayfa) düştü.» Ben derim ki bu zamanı genişletme kerâmetlerin en büyüğündendir. İbn Cerîr el Taberî, İbn Şâhîn, İbn el-Nakîb Nevevî, Sübkî, Süyûtî ve diğerleri gibi imamlar için de aynı husûs vaki' olmuştur.**

28 — Zebîdî, İthâf Mukaddime çevirisi için 27 nolu dipnota bakınız.

29 — Zebidî, ithâf el-sâde, Mukaddime.

30 — Gazzâlî'nin Cürcân'da iken Ebu Nasr el-İsmailî'den öğrendiği notları (El-Ta'lîka) haydutların gaspettikleri klasik kaynaklarda bahsedilir. (Subkî, Tabakât, IV. 103, Kâtib Çelebi, Keşf' 11. 323. Murtaza, İthâf, I, 41)

31 — Bu ilk dönemlerde Gazzâlî'nin bir de **el-Menkûl fi ilm'il-Usûl** adlı bir eser kaleme aldığı bazı kaynaklarca zikredilmektedir. (İbn Hallikân, Vefayât, I-587, Murtaza, İthâf I-42, Taşköprîzâde, Miftâh, II-202)

32 — **el-Basît.** Gazzâlî bu eserini imam el-Cüveynî'nin «Nihâyet el-Matlab» adlı büyük eserine şerh olarak yazmıştır. Bu eseri Gazzâlî'nin ilk büyük eserlerinden birisidir ve 478 yılında yazıldığı kabul edilir. Gazzâlî bu eserini yazdığında üstadı hayatta olmalıdır.

(Murtaza, İthâf, 1, s. 41, el-İsnauyî, Tabakât, s. 334, Sübki, Tabakât, IV, s. 197)

33 — **el-Vasît.** Aynı konuda el-Basît'ten sonra el-Vasît adlı eserini kaleme alır. Nitekim Basît adlı eserinin önsözünde Gazzâlî daha geniş bir eser kaleme alacağını kaydeder.

(Murtaza, İthâf, 1, s. 43, Kâtip Çelebi Keşf, 437)

34 — **el-Müntehal fî il'm'l-Cedel.** Ğazzâlî bu dönemde fıkha ait eserlerini yazmakla yetinmez, aynı zamanda kelâma dâir eserler de kaleme almaya başlar. İşte Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışılan eserlerden birisi olan «el-Müntehâl» de bu dönemin mahsûllerindendir.

(Taşköprülüzâde, Miftâh, II, s. 208, el-Aydarûs, Tarîf, s. 31, Murtaza, İthâf, I, s. 42, Sübkî, Tabakât IV, s. 116.)

35 — **Meâhiz el-Hilâf.** Bu eserinde Gazzâlî, Şâfiî'lerle Hanefî'ler arasındaki ihtilâf üzerinde durmaktadır.

(Aydarûs, Tarîf, 31, Taşköprîzâde, Miftâh II, Sübkî, Tabakât, IV, 116)

36 — **Şifâ el-Alîl.** Ğazzâlî, muhtelif eserlerinde kıyas konusunda yazmış olduğu bu esere atıflar yapmaktadır. Bu eserin el-Menhûl'den sonra yazıldığı söylenebilir.

(Aydarûs, Târîf, 30, Taşköprîzâde, Miftâh, II, 208, Murtaza, İthâf, I, 42)

37 — **el Fetâvâ.** Gazzâlî'nin 485-486 yılında yazdığı eserler arasında Mağrib emiri Yûsuf İbn Taşfîne verdiği fetvâları ihtiva eden bir küçük eserden de söz edilir.

(Sûbkî, Tabakat, IV, 136, Taşköprîzâde, Miftâh, II, 202, Murtaza, İthâf, I, 42)

38 — **Ğâyet el-Ğavr fî dirayet'id-Devr.** Gazzâlî'nin bu eserini 484 yılında Bağdat'a gelişinden sonra kaleme aldığı kabul edilmektedir.

(Murtaza, İthâf, I, 42, Brockelmann, G.A.L. Sup. I, 754)

39 — **Makâsıd el-Felâsife.** Ğazzâlî'nin 487 ve 488 yıllarında filozofların felsefî sistemlerini incelediğini görüyoruz. Gerek Tehâfüt, gerekse Makâsıd'ın yazılış süresi hazırlanışlarıyla beraber üç yılı bulmaktadır. Makâsıd'ın 487'de, Tehâfüt'ün ise 488'de tamamlanmış olduğu kabul edilmektedir.

(Sûbkî, Tabakât IV, 116, Taşköprîzâde, Miftâh, II, 208)

40 — **Tehâfüt el-Felâsife.** Gazzâlî bu eserini 488 yılının 11 Muharreminde tamamlamıştır, ancak bu tarih (11 Muharrem tarihi) hiç bir yaz-

mada mevcut değildir. Sadece Fâtih 2921 nolu nüshada not olarak kaydedilmiştir. (Daha geniş bilgi için bu bölümün C bendine bakınız.

41 — **Mi'yâr el-İlm.** Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü bitirmesiyle Şûriye'ye gitmesi arasında on aylık bir süre vardır. 488 yılının bu son aylarında Mantığa âit olan Mi'yâr el-İlm kaleme almıştır. Bu eser aynı zamanda Tehâfüt'te geçen bazı terimlerin açıklamalarını vermektedir.
(Brockelmann, GAL, I, 425 kitabın, Kâhire, 1329/1911, 1971 baskıları)

42 — **Mihakk el-Nazar fî'l-Mantık.** Gazzâlî'nin felsefî ve mantıkî eserleri 487 ve 488 yılında bütünüyle tamamlanmış değildir. Bu arada mantık konusunda ikinci bir eser olarak Mihakk el-Nazar'ı kaleme almıştır. Mi'yâr ile Mihakk'ın aynı dönemde olması gerekir. M. Bouyges'in kanaatine göre Mihakk'de 488 yılında Tehâfüt'ten sonra kaleme alınmıştır. Bu eserin Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmesinden önce yazılmış olması gerekir.
(Brockelmann, GAL. Supl. I, 755, Maurice Bouyges, P. 27-28)

43 — **Mîzân el-Amel.** Gazzâlî'nin felsefî eserlerinin yanısıra dinî eserleri de kaleme aldığı bu dönemde Mi'yâr'dan sonra Mîzân el-Amel adlı ahlâkî eserini yazmıştır. Bu sıralardâ düşünür artık tasavvufî hayata başlamış ve mistik tercübelere girmiştir.

(Aydarûs, Târîf, 30, Sûbkî, Tabakât, IV, 116, Murtazâ, İthâf I, 34, Maurice Bouyges, Essai, p. 28-29)

44 — **Kitab el Müstazhirî.** Bu eserini Gazzâlî Bâtınîlere reddiye mahiyetinde halîfe el Müstazhir'e armağan olarak yazmıştır. Onu Bağdat'ı terkedişinden (488/1095) önce kaleme almış olmalıdır. Ancak bu isme benzer Fedâih el-Bâtıniye ve Fadâih el-Müstazhirî adlı bir eserinden daha söz edilmektedir. Tehâfüt'ün 488 yılında yazıldığını bildiğimize ve Müstazhirî'de de Tehâfüt'ten bahsettiğine göre Müstazhirî'nin 488 yılında kompeze edilmiş olması gerekir. (Kahire, 1326/1908 baskısı, Brockelmann, GAL, supl. I, 747, Montgomery Watt: JRAS 1952, p.p. 43-44, nakleden; M. Bouyges, Essai, p. 31.)

45 — **Kitab Hüccet-el Hakk.** 488 yılında yazdığı bu eserinde de Gazzâlî, el-Müstahzirî gibi Bâtıniyeye karşı sünnî akâidini müdâfaa etmektedir. Görülüyor ki Gazzâlî'nin 487 ila 488 yılları son derece dolu ve kabarık te'liflerle yüklüdür. Hatta bazılarına göre; Gazzâlî, İhyânın yazımına da bu yıllarda başlamıştır. Böylece Gazâlî'nin Bâtınîliğe karşı Müstazhirî, Hüccet'el- Hakk Müfassıl-el Hilâf, ed-Derc el-Merkûm ve el-Kıstas gibi bir seri eserler yazdığı görülmektedir.

(Sûbkî, Tabakât IV, 116, M. Bouyges, Essai, p. 32-33)

46 — **Kitab el-İktisâd fîl-İ'tikâd.** Gazzâlî'nin Mihakk, **Mi'yâr** ve Tehâfüt ile Müstazhirî'yi 488 yılında kaleme almış olduğunu görmüştük. M. Bouyges Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmeden evvel Kitab el-İktisâd fî'l-İ'tikâd'ı kaleme aldığı kanaatındadır. İktisâd'ın İhya'dan sonra yazıldığını söyleyenler de bulunmaktadır.
(Sûbkî, Tabakât, IV, 116, Brockelmann, GAL, I 421, M. Bouyges Essai, p. 39-34)

47 — **el-Risâlet el-Kudsiyye.** Gazzâlî İhyâ'nın birinci bölümünde akâid kâidelerine ait bir bahis ayırır. Bu bölümün üçüncü faslı başlıbaşına

el-Risâlet el-Kudsiye fî Kavâid'il-Akâid adı altında bir risâle haline getirilmiştir. Ancak Risâlet el-Kudsiye'nin, Kudüs'te yazılmış risâle anlamını taşıdığını belirtenler de vardır. Bu eser 488 yılının son aylarında yazılmıştır.

(İhyâ, I, 78, 1326/1908 baskısı, Brockelmann, GAL. I, 421)

48 — **el-Maârif el-Akliye.** Gazzâlî'nin bu dönemde yazmış olduğu eserlerden birisi de el maârif el-Akliye'dir.

(Murtazâ, İthâf, II, 3. M. Bouyges Essâi, p. 37)

49 — Kavâid el-Akâid. Gazzâlî'nin Tehâfüt'te sözünü ettiği eser budur. Bu eserin İhyâ'nın akâidle ilgili bir bölümü olması mümkündür. Ancak Şehit Ali Paşa kütüphanesinde 1673 numarada Ğazzâlî'nin Kavâid el Akâid adlı eserinin şerhi bulunmaktadır. Gazzâlî bu eserini de Bağdat'ı terk etmezden önce kaleme almıştır.

(Sûbkî, Tabakât, IV, 118, Brockelmann GAL. I. 305 Murtazâ, İthâf, I, 33.)

50 — **İhyâ el-Ulûm ed-Dîn:** Gazzâlî'nin en önemli eseri sayılan İhyâ; dinî, ahlâkî, felsefî ve tasavvufî konuları içeren geniş muhtevâsıyla dört bölümden meydana gelmektedir: I — Rub'ul-İbâdât, II — Rub'ul-Âdât, III — Rub'ul-Mühlikât, IV - Rub'ul-Münciyât. Bu büyük eseri Ğazzâlî, 489-495 yılları arasında kaleme almıştır (M. Bouyges, A.g.e. 41-42). Bazı müelliflere göre ise Bağdad'da yazmaya başlamış ve altı yılda tamamlamıştır. (W. Gardner, al-Gahazzâlî, P. 21, 25, İbn el-Esir, Târih, %, 94 Zebidî, İthâf I, S. 44.) Nitekim Gazzâlî İhyâda bugün 500, seneye yaklaşan günler geçiyor demektedir. (İhyâ, II, S. 257). Eseri, Ğazzâlî'nin kardeşi ebu'l-Fütûh Ahmed el-Ğazzâlî, «**Lübâb el-İhyâ** adıyla özetlemiştir. Ayrıca Ahmed ibn Mûsa el-Mavsilî, Muhammed ibn Saîd el-mihanî, Yahya ibn ebu'l-Hayr Ali Yamanî gibi zevât ta ihyâyı telhîs etmişlerdir. Muhammed ibn Ömer ibn Osman el-Belhî tarafından yapılan İhyâ telhîsine Ali ibn Sultan el-Kârî tarafından şerh yazılmıştır.

İhyâ'da yeralan hadîsleri zeyn'ed-Dîn ebu'l-Fadl Abd'ür-Rahîm el-İrâkî, tahrîç ederek **«el-Muğnî an Haml'il-Esfâr fi Tahrîc ma fi'l-İhya min el-Ahbâr»** adıyla neşretmiştir. Onun öğrencisi Şihâb ed-Dîn İbn Hacer el-Askalânî, üstâdının incelemediği hadîsleri tahkîk ederek ayrı bir cild halinde kaleme almıştır. Bu arada Hanefî bilginlerinden Kâsım ibn Kutlu-Bağa, **«Tuhfet'el-Ahyâ fi ma Fâte min Tahrîc Ehâdîs'il-İhyâ»** adlı eserinde İhyâ'daki hadîsleri tahkîk etmiştir.

İhyâ'yı savunma kabîlinden yazılmış eserler arasında bizzat müellif tarafından kaleme alınmış olan, **«el-İmlâ an İşkâlât'il-İhyâ»** ile, Abd'el-Kâdir el-Ayderûs tarafından kaleme alınmış olan, **«Ta'rîf el-Ahyâ bi Fezâil'il-İhyâ»** adlı eseri yer alır. (Daha geniş bilgi için bkz. Keşf el-Zunûn, I, s. 23-24)

İhyâ üzerindeki en geniş çalışmayı şüphesiz ki Yemen'li büyük bilgin Seyyid Muhammed Murtazâ el-Zebîdî (1145-1245/1733-1830)'nin kaleme aldığı «İthâf el-Sâdet'el-Müttakîn bi Şerh'i İhyâ el-Ulûm ed-dîn» isimli on ciltlik büyük şerhtir. (Daha geniş bilgi için bkz. Kâsım Kufralı, İslam Ansiklopedisi Ğazzâlî mad.)

51 — Yazılış sırası itibariyle Gazzâlî'nin bu dönemde kaleme aldığı bir diğer eser de **Kitab Mufassıl el-Hilâf'tır.** Ğazzâlî bunun Bâtınîlere karşı yazılmış üçüncü eseri olduğunu el-Mınkiz'de kendisi belirtmiştir. (Ğazzâlî, el-Munkîz 27 Brockelmann, GAL, supl. 749)

52 — Gazzâlî, **el-Maksad el-Esnâ, şerh-i İsmâ Allah el-Hüsnâ»** adlı eserini Cevâhir el-Kur'an'dan önce kaleme almıştır. Eserin ismi kaynaklarda değişik biçimlerde zikredilmektedir.
(Murtaza, İthâf, II-70, Sübkî, Tabakât, IV, S. 116.)

53 — Daha sonra Gazzâlî Bidâyet el-Hidâye adlı eserini kaleme alır. Bu eserinin İhyâdan bir bölüm olduğu da söylenir.
(Murtaza, İthâf, I, s. 46.)

54 — **Kitâb el-Vecîz.** Şâfiî fıkhına âit olan bu eseride Gazzâlî'nin ders vermekden uzaklaştığı dönemde (495 yılında) kaleme almış olduğu kabul edilmektedir.
Gazzâlî İhyâda (1273) Cevahir el-Kurîan'da (527) el-Vecîz'den bahseder. Ancak bunun Basît ve Vasît'in bazı bölümlerinden meydana geldiği ve özetlendiği kabul edilir.
(Sübkî, tabakât, IV, 115, Murtaza, İthâf, I, 43, Brockelmann GAL. I, **424.)**

55 — **Cevâhir el-Kur'an.** Gazzâlî bu eserini de İhyâ'dan sonra kaleme almıştır.
Bu eserin ismi değişik biçimde zikredilmektedir. (Murtaza, İthâf X, s. 183.)

56 — **el-Erbaîn fî usûl'id-Din.** Bu eserin Cevâhir el-Kur'an'ın son bölümü olduğu öne sürülmüşse de, başlıbaşına bir eser olarak çeşitli defalar neşredilmiştir.
(Şehîd Ali Paşa (1161) ve Lâleli (2147) kütüphanesinde iki yazması bulunmaktadır) Sübkî, Tabakât IV, s. 108, İbn Hallikân, Vefayat I, s. 587.)

57 — **Kitab el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi.** Bu kitabın Gazzâlî'ye ait olup olmadığı muhtelif müelliflerce tartışılmıştır. Ancak Gazzâlî kendisi İhyâ'da ve diğer klasik kaynaklarda Ğazzâlî'den bahsedilen bölümlerde bu eserin adı geçmektedir.
(Sübkî, IV, s. 131, Murtaza, İthâf, I, s. 44, Carra de Vaux, Al-Gazel p. 53. Bu eserin Gazzâlî'ye âit olduğunun araştırmalar sonunda ortaya konulduğunu M. Bouyges zikretmektedir. (Bkz. Essai, P. 52.)

58 — Gazzâlî, «el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi» adlı eserinde bu konuda bir başka kitap daha kaleme alacağını zikreder ki bu, **«el-Madnûn el-Sağîr»** olsa gerektir. Gerek çağdaş yazarlardan, gerekse klasik yazarlardan bir kısmı bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığını tartışmaktadırlar.
(Bu eserin muhtelif baskıları vardır. Köprülü kütüphanesinde 853 nolu 700 H. tarihli bir el yazma nüshası bulunmaktadır.
(Murtaza, İthâf, I, s. 45.)

59 — **Kitab el-Derc.** Bu eser Batınîliğe karşı Gazzâlî'nin yazdığı seri eserlerin dördüncüsüdür. Beşincisi ise el-Kıstâsel-Müstakîmdir. Gazzâlî el-

Munkiz'de bu eserinden bahsederken, el-Cevâhir'de Bâtıniliğe karşı yazdığı ilk üç eserden bahsetmekte ancak bu eserin isminden söz etmemektedir.

Bu eserin Şehit Ali Paşa kütüphanesinde 1712 numarada bir nüshası bulunmaktadır.

779 yılında kopye edilmiş bir nüshası da Kâhire'de Mecâmi, 66'da bulunmaktadır.

60 — **el-Kıstâs el-Müstakîm.** Gazzâlî'nin Bâtınîliğe karşı yazdığı seri eserlerin sonuncusudur. Bu eserin el-Mûnkîz'dan sonra yazılmış olması da muhtemeldir. Çünkü İhyâ ve el-Cevahir de bu eserinden Gazzâlî söz etmektedir.

(Brockelmann, GAL, supl. I, 749)

61 — **Faysal el-Tefrika Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka.** Bu eserin kaleme alındığı tarihi kesin olarak belirtmek zordur.

Eserin ismi kaynaklarda değişik şekilde geçmektedir. (Borckelmann, Gal, S. I, P. 747.)

62 — **Kimyâ-i Saâdet.** Gazzâlî bu eserini farsça olarak kaleme almıştır. İhyâ'nın farsça tercümesi ya da özeti olarak kabul edilir. Kimyâ'nın, Cevâhir'den sonra yazıldığı kabul edilmektedir. Bu takdirde (499/1105) yılından evvel yazılmış olması gerekir.

(Murtaza, İthâf, I, 42, M. Bouyges, Essaî, P. 60.)

63 — **Eyyüha'l-Veled.** İslâm dünyasında çok okunan bu eseri Gazzâlî İhyâdan sonra ve farsça olarak kaleme almış bilahere ismi bilinmiyen bir müellif arapçaya tercüme etmiştir. (Murtazâ, İthâf, I, 41.)

64 — **Nasîhat el-Mülûk.** Farsça kaleme alınmış olan ahlâkî ve siyasî öğütleri muhtevi bu eser Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed'e hitaben yazılmıştır. Bu eserin de İhyâ'dan sonra kaleme alındığı tahmîn edilmektedir.

(Taşköprülüzâde, Miftah, I, s. 345, İbn el-Esîr, el-Kâmil, X, s. 107)

65 — **el-Risâlet' el-Ledüniyye.** Bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışma konusu yapılmıştır.

(Maurice Bouyges, Essai, p. 65)

66 — **Mişkât el-Envâr.** Gazzâlî'nin mistik düşüncesinin ileri safhaya vardığı eserlerinden birisi olan Mişkât (500/1106) yıllarında kaleme alınmıştır. Bu tarihte Gazzâlî tekrar Bağdad'a dönerek dersler vermeye başlamıştır. Ancak eserin bazı müelliflerce 503-504/1109 yıllarına kadar uzatıldığı da görülmektedir.

(D.B. Macdonald, bu eseri Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında yazdığını belirtir. M. Bouyges, Essai, p. 66.)

67 — **Kitâb el-Keşf ve'l-Tebyîn.** Gazzâlî bu eserini yazdığını İhyâ'sında belirtmektedir. 490/1096 yıllarında yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

(D.B. Macdonald, bu eseri Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında yazdığını belirtir. M. Bouyges, Essai, p. 66)

68 — **el-Münkiz min'ed-Delâl.** Gazzâlî otobiyografi şeklindeki bu eserini Nişabur'da kaleme almıştır. Kendisi bu şehre geliş tarihi olarak 499

yılı Zülkadesini göstermektedir. Eserin kaleme alınış tarihinin 501-502/1107-1109 yılları olması mümkündür. Çünkü Gazzâlî el-Munkiz'de kendisinin 50 yaşını geçmiş olduğunu söylemektedir.

Eserin ismi değişik şekillerde kaydedilir. (Bu konuda bakınız Brockelmann, GAL, I, p. 425, el-Munkız'in çeşitli çevirileri ve baskıları mevcuttur. (Bakınız, M. Bouyges, A.g.e. P. 70)

D.B. Macdonald, eserin 500 senesinden sonra yazılmış olduğunu zikreder. (Ghazzalî, p. 87).)

69 — **el-Mustasfâ min el-Usûl.** Gazzâlî bu eserini Nişabur'da ve büyük bir ihtimâlle 6 Muharrem 503/5 Ağustos 1109 tarihinde yazmıştır.

(Sübki, Tabakât, IV, s. 58, İbn Hallikân, Vefayât, I, s. 588.)

70 — **Sırr'el-Alemîn.** Bu eserin Gazzâlî'ye âit olup olmadığı tartışmalıdır.

(Murtaza, ithâf, I, p. 42, Kâtipçelebi, Keş, 11936, Brockelmann, GAL, s. 1, P. 754. M. Bouyges, Essai, P. 75)

71 — Gazzâlî'nin son yıllarında yazdığı eserler arasında bir de kendisine âit olup olmadığı tartışmalı olan **el-Dürret'el-Fâhire fî keşf'il-Ülûm' il-Âhire** bulunmaktadır. Müellifin son yıllarında hadîs konusuna ağırlık verdiği bilinmektedir. Bu eserini de o yıllarda kaleme almış olabilir.

(Sübkî, Tabakât, IV, s. 116, Murtaza, ithâf, I, s. 42 Brockelmann, GAL, I, 421, M, Bouyges, A.g.e. P. 80)

72 — **İlcâm el-Avamm an ilm'il-Kelâm.** Gazzâlî bu eserini vefâtından çok kısa bir süre önce kaleme almıştır. Kaynakların ifâdesinden anlaşıldığına göre Cümâd'el-âhire 505 (Aralık-1111) tarihinde yazmış olmalıdır. (el-Aydarûs, Ta'rîf, 30, Sübkî, Tabakât, IV, 116 Kâtib Çelebî, Keşf, 1129) Bu eserin müellifin en son kaleme aldığı eser alması kuvvetle muhtemeldir.

73 — **Minhâc el-Âbidîn.** Ğazzâlî'nin ömrünün sonlarında kaleme aldığı zikredilen bir diğer eseri de budur. Ancak eserin gerçekten Ğazzâlî'nin kaleminden çıkıp çıkmadığı tartışılagelmiştir.

74 — W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler, s. 11

75 — Maurice Bouyges, Essai, p. 170

76 — Ğazzâlî hakkında gerek İslâm dünyasında gerekse Batı dünyasında bir çok eser ve makâle kaleme alınmıştır. Bu konuda bir fikir verebilmek için şimdiye kadar yazılanların önemli bir kısmını buraya kaydetmek istiyoruz.

İslâm dünyasında, Ğazzâlî'nin hayatı ve fikir yapısı hakkında ilk ve en güvenilir bilgiyi bizzat kendisinin kaleminden çıkmış olan **«el-Munkiz min ed- Dalâl»** adlı eserinde buluyoruz. Daha sonra yine bizzat müellifle görüşmüş olan Abd'el-Ğâfir el-Fârisî'nin **«Tarih Neysabûr»** adlı eserinde orijinal bilgilere rastlıyoruz. Bu müellifin vermiş olduğu bilgileri kendisinden sonra gelen müelliflerin bir çoğu olduğu gibi tekrarlamışlardır. Müellifin adı geçen eseri bugün elimizde bulunmadığı için onun verdiği bilgiyi Sübkî'nin Tabakâtından öğreniyoruz. Daha sonra gelen müelliflerden el-Sem'ânî, **«Zeyl Tarih Bağdad»** adlı eserinde, İbn el-Asâkir, **«Tarih el-Kebîr»** ve **«Tebyîn Kezib el-Müfterî»** adlı eserlerinde, Abd'el-Ğafir el-Fâ-

risî'nin verdiği bilgileri tekrarlamaktadırlar. Ebu'l-Ferec ibn el-Cevzî **«el-Muntazam fi Tarih'il-Mülûk ve'l-Ümem»** adlı eserinde, Yâkût el-Hamevî, **«Mu'cem el-Büldân»**da, İbn Hallikân, **«Vefeyât el-Â'yân»**da, Şems'ed-Dîn ebu Abdullah el-Zehebî, **«Siyer Â'lâm en-Nübelâ»**da, ebu Abdullah Muhammed el-Yâfiî el-Yemânî, **«Mir'ât el-Cenân»**da, Tâc'ed-Dîn ebu Nasr Abd'el-Vahhâb el-Sübkî, **«Tabakât el-Şâfiiyye el-Kübrâ»**da, Sirâc'ed-Dîn ebu Mustafa Ömer ibn el-Mülakkin, **«Tabakât el-Şâfiiyye»**de, Bedr'ed-Dîn Mahmûd el-Aynî, **«İkd el-Cümân»**da az-çok farklı bilgiler vermektedirler. Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Zebîdî, İhyâ şerhi olan **«İthâf el-Sâde»**nin mukaddimesinde kendisinden önce geçen müelliflerin verdikleri bilgileri kaydetmiştir. Ayrıca İbn el-Esîr, **«el-Kâmil fi'l-Tarih»**te, **ibn** Kesîr, **«el-Bidâye ve'l-Nihâye»**de, Safedî, **«el-Vâfî bi'l-Vefeyât»**ta, Münâvî, **«el-Kevâkib el-Dürriyye»de**, İbn el-İmâd, **«Şezerât el-Zeheb»**te,, Taşköprülü-zâde, **«Miftâh el-Saade»**de, Âlûsi, **«Cilâ el-Ayneyn»**de, Muhammed el-Husarî, **«Tercemet el-Ğazalî»** adlı eserinde, Zeki Mübarek, **«el-Ahlâk ind'el-Ğazâlî»**de, Abd'el-Kerîm Osman, **«Sîret el-Ğazzâlî»**de ve Ğazzâlî'nin 900. doğum yıldönümü münâsebetiyle Şamda düzenlenen ilmî kongrede sunulan tebliğlerin yeraldığı **«ebu Hamid el Ğazzâlî fi zikrâ'l-Mieviyye el-Tâsia li Milâdih»** adlı eserde detaylı bilgiler vermektedirler.

77 — Henri Corbin, Histoire de la Philosophie İslamique, I, p. 252

78 — De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 147, Mâcid Fahri, Tehâfüt el-Felâsife önsözü, s. 9

79 — XII. asırdan itibaren Ğazzâlî'nin eserlerinin Batı dillerine çevrildiği bilinmektedir. Ancak İslâm düşünürleri üzerindeki çatışmalar Batıda Orientalizm cereyanı ile başlamıştır. Batılı orientalistlerden Ğazzâlî üzerine araştırma yapmış olanları ve bu araştırmalarının isimlerini aşağıya alıyoruz:

D.B. Macdonald, **Life of al-Gazzâlî with special Referance to his Religious Experiences and opinios** (Journ. of Am. Or. Soc. 1899, XX, 71-132) D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, London 1903, Carra de Vaux, Ğazzalî, Paris, 1902, De Boer, Geschichte der Philosophie in İslam, 138-150, Prantl, Geschichte der Logik, II, 361, E.G. Growne, Al litterary History of Persia (Cambridge, 1928) II, 293, R.A. Nicholson, Literary History of the Arabs, s. 338, Jewish, Enc. V. 649.

Ğazzâlî hakkında Batı dünyasında yayınlanmış makâlelerin önemlileri ise şunlardır:

Arkoun, m. Reévélation, vérité et histoire d'apres I'oevru de Gazâl'. SI 31 (1970), pp. 53-69.

Lazarus Yafeh, Hava Philosophicel terms as a criterion of authenticity in the writings of Al-Ghazzâlî. SI 25 (1966), pp. 111-121.

Najm, Sami m. The place and function of doubt in the philosophies of Descartes and Al-Ghazâlî. Philosophy East and west 16 (1966), pp. 133-141.

Ghazzâli Aguılar, e.g. Sur un livre récent: La notion de la Ma'rifaxl chez Ghazzali par Farid Jabre. IBLA 20 (1957), pp. 21-30; 21 (1958), pp. 389-407; 23 (1960), pp. 299-326.

Borrmans, m. Note sur l'observation de la nature et son utilisation chez Abu Hamid Muhammed al-Ghazâlî, IBLA 21 (1958) pp. 117-152.

Cabanelas, d. Un capitulo inedito de Algazel sobre la «razon». Miscelanea de esludios arabesy hebraicos 8 (1958), pp. 29-46.

Cabalenas, d. Un opuesculo in édito de Algazel: el «Lbibro de las intuirciones intelectuales». And. 21 (156), pp. 19-58.

Chelhod, v. Al-Qistas al-Mustaqim» et le connaissance rationelle chez Ghazâlî, BEO 15 (1955-1957), p. 7-98.

Demeerseman, a. Le Maghreb a-t-il une marque ghazzâllienne? IBLA 21 (1958), pp. 109-116.

Houranı, g.f. The chronology of Ghazâlî's Writings. JAOS 79 (1959), pp. 225-233.

Houranı, g.f. The dialogue between Al-Ghazâlî and the philosophers on the origin of the world. Part II. MW 48 (1958), pp. 308-314.

Kempener, g. Rationalisme et mystique. A propos d'Al-Chazâlî IBLA 21 (1958), pp. 153-160.

Leruwen, a.p. van. Essai de bibliographie sur Al-Ghazâlî. IBLA 21 (1958), pp. 221-227.

Lelong, m. Actualité de Ghazzâlî IBLA 21 (1958), pp. 195-212.

Marmura, m.e. The logical role of the argument from time in the Tahafut's second proof for the world's preeternity. Müslim worlm 49 (1959) pp. 306-314.

Van den bergh, S. Ghazâlî on «gratitude toward God» and its Greek sources SI 7 (1957), pp. 77-98.

Van den bergh, s. The «love of God» in Ghazâlî's Vivification of theology. J. Semitic Stud. 1 (1956), pp. 305-321.

Qıckens, g. m. The 'Persian letters' attributed to al-Ghazâlî. İslamic Q. 3 (1956) pp. 109-116.

Alonso, m.a. Los 'maqaşid' de Algazel. Algunas deficiencias de la edici'on caradiense And 25 (19960), pp. 445-454.

Bhruyan, a.f.m. Hafeezullah. The concept of causality in al-Ghazâli. IC 37 (1963), pp. 88-91.

Lazarus-yafeh, Hava. Place of the religious commandments in the philossophy of Al-Gahâzlî MW 51 (1961), pp. 173-184.

Lohr, c.h. Logica Algazelis; introduction and critical text. Traditio 21 (1965), pp. 223-290.

Quraıshı, m.a. Al-Ghazzali's philosophy of education J.M.S. Univ. Baroda 13 i, 1964, pp. 63-69.

Tıbawı, a.l. al-Ghazâlî's tract on dogmatic theology, edited, translated, annotated, and introduced, IQ 9 (1965), pp. 65-122.

Watt, w. montgomery. The study of al-Ghazâlî. Oriens 13-14 (1960-1961), pp. 121-131.

ABD-el-jall, j.m. Autour de la sincérité d'al-Ghazâlî. Mél. L. Massignon I, 1956, pp. 57-72.

Ahmad, rashid. al-Ghazâlî. Kristhnaswami Aiyangar Mem. Vol. 1936 pp. 107-110.

Asın palacıos m. La mystique d'al-Ghazâlil, Musj 7 (1914-1921), pp. 67-104.

Asin Palacıos m. Sens du mot Thâfot dans les oeuvres d'el-Ghazâlî et d'Averroés. RA 50 (1906) pp. 185-203.

Barny f.j. The Moslem idea of ilm (knowledge). (illustrated by al-Ghazâlî's experience) MW 9 (1919), pp. 159-168.

Beaurecueıl, s. de, de, Gahazâlî et S. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de I'existence de Dieu proposée dans I'lqtisâd et sa comparaison avec les »voies» thomistes BIFAO 46 (1947) pp. 199-238.

Bercher, L. L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire lemal selon al-Ghazâlî (Kitab al-amr bi-l ma'ruf wa-n-nahy 'ani-l Munkar Traduction L. Bercher). (Pages de théologie musulmane). IBLA 18 (1955) pp. 53-91.

Cabanelas, D. Notas para la historia de Algazel en Espana. And. 17 (1952), pp. 223-232.

Davıds, t.w.r. Does Al-Ghazzâlî use an Indian metaphor? JRAS, 1911 pp, 200-201.

Ettınghausen, r. Al-Ghazâlî on beauty. Art and Thought, issued in honour of A.K. Coomerasuamy, 1947, pp. 160-165.

Farıs, N.A. The Ihyâ'ülNm'id-Dîn of al-Ghazâlî. Proc. Amer Philos. Soc. 81 (1939) pp. 15-19.

Gairdner, w.h.t. al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî Problem. İslâm 5 (1914) pp. 121-153.

Gardet, L. L'abandon à Dieu (tawakkul), presentation et tradustion d'un texte d'al-Ghazâlî. IBLA 13 (1950), pp. 37-48

Gardet, L. Qu'est-ce que I'homme? Texte d'al-Ghazâlî traduit et présenté par L. Gardet IBLA 7 (1944), pp. 395-426.

Gıntsburg, I.I. Rukopisnaya evreiskaya versiya Mizân al-'amal al-Ghazâlî. (La version manuscrite hebraique hebraique Mozne Cedek du livre Mizân al'amal de al Ghazâlî.) ZIVAN 6 (1937) pp. 141-168.

Jabre, F. La biographie l'oauvre de Ghazâlî reconsidéerées à la lumière des Tabaqat de Sobki MIDEO I (1954), pp. 73-102.

Karam, J. La requisitoria de Algazel contra los filosofos. Ciencia tomista 61 (1941) pp. 234-314.

Krachkovsky, I. Yu. Rukopis Destructio philosophorum al-Ghâzâlî Aziatskom Muzee. (Un manuscrit du Desctrustio philosophorum d'al-Ghazâlî au Musée Asiatique) CRASB, 1925, (April-June), pp. 47-49.

Lambton, a.k.s. The theory of kingship in the Nasihat ül-Mülûk of Ghazâlî. IQ 1 (1954) pp. 47-55.

Le Tourneau. R. al-Ghazâlî et İbn Toûmert se sont-ils recontrés? BEA 7 (1947), pp. 147-148.

Massıgnon, L. Le Christ dans le évangiles selon Ghazâlî. REI 6 (1932) pp. 523-536.

Rahman, S.M. Al-Ghazâlî. IC 1 (1927), pp. 406-411).

Renon, A. L'éducation des enfants dès le premier âge, par l'Imâm al-Ghazâlî, texte et traduction IBLA n (1945), pp. 57-74.

Sherwanı, H.K. el-Ghazâlî on the theory and practice of politics. IC 9 (1935), pp. 450-474.

Smıth, M. al-Ghazâlî on the practice of the presence of God. MW 23 (1933), pp. 16-23.

Upper C.R. al-Ghazâlî's thought concercning the nature of man and onion with God MW 42 (1952), pp. 23-32.

Watt, W.M. The authenticity of the works attributed to al-Ghazâlî. JRAS, 1952, pp. 24-45.

Watt, W.M.A. forgery in al Ghazâlî's Mishkât? JRAS, 1949, pp. 5-22.

Wensınck, A.J. Ghazâlî's bekeering (1932). Sem. Stud. uit de Nalatenschap v. A. J. Wensinck, 1941, pp. 154-177.

Wensınck, A.J. Ghazâlî's Mishkât al- Anwâr (Niche of Lights). Sem. Stud. uit de Nalatenschap v. A. J. Wensinck, 1941, pp. 192-212.

(Daha fazla bilgi için İNDEX ISLAMİCUS'un felsefe ve ilimler bölümüne bakınız)

80 — Maurice Bouyges, Algazel, Tahafot al-Falasifa ou «İncoherence des Philosophes, Beyrut-1927, Averroes, Tahafot at-Tahafot, Beyrut, 1930, 1959, Aynı eseri Mâcid Fahri kritikleri kaldırarak neşr etmiştir, Beyrut, 1962

81 — Süleyman Dünya, Tehâfüt el-Felâsife, Kâhire, 1959, Makâsıd el-Felâsife, Kâhire 1960.

82 — Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956 (doktora tezi)

83 — Makâsıd el-Felâsife, s. 31-32

84 — el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A. Subhi Furat, s. 47-48

85 — Maurice Bouyges, Essai, p. 23-24

86 — Maurice Bouyges, A.g.e., p.23

87 — «Tehâfüt-ül Felâsife terkibinin mânâsı ve tercümesi hakıknda.

Kelimenin gramer yönünden yapılmış olan bir analizinin tercümede sonuncu ve kesin bir destek olacağı sanılmamalıdır. Zira, Gazâlî'nin kitabına vermiş olduğu bu isim geniş ve çeşitli anlamları bir arada içinde toplamıştır. Bu bakımdan arapçanın dışında kalan dillerde bu dolgun ve zengin mânayı verebilecek bir karşılık kelime bulunamamıştır. Kelimenin

mânâsı ve tercümesi üzerinde yazılan şeyler az sayılamaz. (Bk.: 1- A. F. Mehren, Etudes sur Gazâlî, Museon de Louvain, 1887—1888, s. 620; 2- M. A. Palacios, Sens du Mot Tahafot dans les oevres d'al-Gazali et d'Averros, trad. de l'espagnol par J. Robert, Revne Africaine nos. 261-262, 2- 3 trim. 1906; 3-L. Gauthier, La Théorie d'İbn Roschd, s. 99 not. I; 4- İbn Rosch, Traité Decisife (Facl al-Maqal), 3. e ed. Alger 1948 Carbonel s. 42 not 29: 5- Al-Gazal, Tahafot, s. X - XI: 6- L. Gardet, Raison et Foi, R. Thomiste 1938, s. 243 not I; 7- İ. Madkour, Organon, s. 130 not 2).

M. Asin bu konuya bir makale ayırmıştır. Tehâfütün mânâsı hakkındaki münakaşanın H. - Purgstall tarafından ortaya atılıp «attaque» ve «combat mutuelle» terimlerinin teklif edildiğini söyler (Bk. Sens du Mot Tahafot, s. 185). M. Asin kitabın adının ilk defa Calo-Calonymos adlı bir mütercim tarafından «Destructio Destructionum» adı ile lâtinceye çevrildiğini söylerse de makalesinin sonunda «eğer ben bütün samimiyetimle araştırmalarımın hareket noktası bulunan ve Orta Çağın şârihi olan ve Pugio Fidei'de Tehâfüt'ü Ruina seu Praecipitium Philosophorum diye alan İspanyol dominiken Raimundi Martini'yi zikretmeseydim bu araştırmam eksik kalırdı» dediğine göre terkibin ilk tercümesinin R. Martini'ye atfedilmesi icabeder (Bk. ay. es.. s. 203. Ayrıca Bk. Algazal, Tah. s. X). M. Asin makalesine devamla der ki: «Schmölders 'réfutation mutuelle des Philosophes' ile çevirdi». Her nekadar M. Asin zikretmiyorsa da A.F. Mehren de «réfutation réciproque» teriminin tehâfüt'ü karşılıyamıyacağı kanaatındadır. Ona göre «kelimenin kökünden mânayı çıkarmaya çalışmak filolojik bir oyundur, maksada çok az yarar» (Bk. Etudes, s. 620). Gosche bunun aynen almanca karşılığı olan «gegenzeitige Wiederlegung»u kabul etti. (Bk. Über Gazali's Leben, s. 263). Gazâlî'nin eserinin bu türlü tercümesi, onun S. Ampricus'un Hypostases Pyroniens'lerinden biri sayılmasına sebep olmuştur. Bu görüşün yanlış olduğunu Munk ibranî tercümeye dayanarak metinlerle göstermiştir (Bk. Sens du Mot Tah., s. 186). Munk gramer endişelerini bırakıp geleneksel «destruction»a veya «rneversement des philosophes»a dönmeyi teklif etti. Renan için bu kelime kâğıttan yapılmış olan şatolar gibi birbiri üzerine yıkılmak mânasına gelir. Dugat'da «démolition» veya «renversement»dır. De Boer de «Wiederspruche» mânâsına almıştır. Bouyges ise onun «Zuzammensteurz» kelimesini kabul ettiğini söylemektedir. Flugel, van den Bergh de aynı kelimeyi benimsemişlerdir (Bk. Al-Gazal, Tahafot s. X). Gauthier Renan'ın teklifine benzeyen bir teklif ortaya atmıştır, o da «êffondrement des Felaçife»dir (Bk. L.'Accord, s. 42, not 29). Tehâfütte tenakuz mânâsı vardır. Aristocu sistemin muhtelif parçaları birbirini karşılıklı olarak nakzeder, öyle ki sistem bir bütün halinde ayakta duramaz kendi üzerine yıkılır, (Bk. ay. es. s. 187). Gauthier aynı ismi daha sonra da muhafaza etmiştir. (Bk. La Theorie, s. 98, 100).

M. Asin ise meselenin müşareket kalıbı içinde mütalea edilmemesi ve asıl üçlü kök HBT'ye gidilmesi taraftarıdır. M. Asin Tâc ul-Arus yardımiyle tahâfütün aktif bir mânâ ifade ettiğini ve kendini atmak mânâsına geldiğini ileri sürer; İhya ve Tehafüt'ten parçalar zikrederek kelimenin «precipitation irreflechie»ye tekabül edebileceğini beyan eder (Bk. ay. es., s. 189-190). «İnsanlar pervanenin güneş ışığını aradığı gibi hakikati ararlar. Hakikati ve saadeti buldukları zaman kendilerini oraya atarlar. Teolojik meseleleri araştırırken zekâ, vahiyden yoksul olarak ve aristocu usavurmalarla gözü bağlanmış bulunarak aldanır. Bu usavurmalar,

sözde, netice verir gibi görünürse de aslında bâtıldır ve her türlü mantıkî sağlamlıktan mahrumdur. Nasıl pervane güneş ışığı zanniyle kendini lâmbaya atıyor ve orada yok oluyor, hakikati bulduğunu zannederek ölümü buluyorsa, işte tıpkı bunun gibi aristocular da sofistik delillerini demonstratif ve apodiktik saydıkları zaman aynı durumdadırlar. Bütün bunlar benim kanaatıma göre kitabın isminde ihtiva edilmek istenmiştir» (Bk. ay. es., s. 195). M. Asin asıl mânânın «solution prematurée des problemes philo-sophico-theologiques» (Bk. ay. es., s. 199) veya «le livre de la distinction entre la vérité scientifiquent demontrée et les affirmations prematurées» (Bk. ay. es., s. 202) olduğunu ikinci dereceden mânaların «erreur», «confusion», «incohereunce» olduğunu söyler (Bk. ay. es., s. 201).

L. Gauthier ise M. Asin'in meseleyi koyuş tarzını tenkit eder ve özet olarak şunlardan bahseder :

Tehâfüt kelimesi üç esas mânaya gelmektedir. 1) «Precipitation», «hâte irreflechie», «conclusion prematurée». 2) «Inconsistence», «incoherence», «contradiction». 3) «Chute», «écroulement». M. Asin o zamana kadar üzerinde durulmamış olan birinci mâna üzerinde ısrar etmekte, buradan ikinci mânâya geçip üçüncü mânâyı reddetmektedir. Bu üç mânâdan birbirine kolaylıkla geçilebilir. Çünkü bir sistemin istidlâllerindeki düşüncesiz gidiş «precipitation), binanın sağlam olmamasına (inconsistence) sebep olur. Bundan da bina parçalarının birbiri arkasından yıkılması neticesi çıkar. L. Gauthier'ye göre mesele eşit olarak mümkün olan bu mânâlardan hangisinin eserin ismine uyacağını tesbit etmektir, yoksa Gâzâli ve İbn-i Rüşd'ün eserlerinde ne mânaya geldiğini tesbit etmek değildir. Mesele böyle vazedilince, M. Asin'in kabul ettiği birinci mânayı bir tarafa bırakmak icabeder. İkinci mânâ esas olarak alındığı zaman Gâzâlî'nin eseri «Inconsistence des Felaçifa» değil, «Inconsistence de la Falsafa» olarak tercüme edilmek lâzım gelir. Fakat, L. Gauthier'nin kabul etmiş olduğu kelime «effondrement» kelimesidir. Bu suretle İbn-i Rüşd'ün eserinin ismi «I'Effondrement de I'Effondrement» olacaktır (Bk. La Theorie, s. 99, not I).

Tehâfüt kelimesinin tercüme edilmesindeki kararsızlığa Bouyges'da işaret etmekten kendini alamamıştır. Mehren'le birlikte «incoherence» kelimesini kabul eder bununla beraber der ki: «Diğer mânalara karşı cephe almamak icabeder. Zira, bu mânalar yardımiyle tehâfüt kelimesi kendisinde bulunmıyan bir dakiklik kazanmıştır. Bu kelime bazan filozoflara, bazan onların istidlâl veya öğretilerine tatbik edilmiştir. Sonuncu halde «chute», «écroulement», «éffondrement» gibi tamamlayıcı ve ikinci derecede fikirler yabana atılamaz. Birinci halde de «precipitation irreflechie» veya «sottisse» mânası ihmal edilemez. Bu iki hal arasında diğer mânalar yer alır ki, bunlar için dayanak olarak metin bulmak kolaydır» (Bk. Algazal, Thafot, s. XI).

Araplar da tehâfüt kelimesine birden fazla karşılık vermektedirler. (Bk. De Boer, Târih al-Falâsıfa al-İslâmiyya, s. 217 mütercim notu 1),

Türkçe literatürde başta S. Hasbî tercümesi olduğu halde tehâfüt kelimesi aynen muhafaza edilmiştir (Bk. Üniversite Ktb. no. 4213 AY, ayrıca Bk. İ. H. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 87; A. A. Adıvar, Osm. Türk. İl., s. 39). Ancak Ş. Günaltay «...bu esere Tehâfüt-ül Felâsife, yani Filozofla-

rın yere serilmesi gibi bir isim verilmesi şayanı dikkattir» demek suretiyle kelimeyi «yere serilme» şeklinde tercüme etmiş olmaktadır (Bk. İsl. Dün. Çö., s. 82). İ. H. Uzunçarşılı ise «şiddetli arzu ve heves ile bir şeyin üzerine düşmek ve atılmak» ile tercüme etmektedir (Bk. Os. Ta., II, s. 650, not I). H. Güngör ise bu hususta şunları söylemektedir: «Tehâfüt, arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak mânâsınadır. Pervanenin lâmbaya çarpması gibi, Tehâfüt-ül Felâsife filozofların hatalara düşmesi dökülmesi demek olur» (Bk. El-Munkiz, s. 22, not I).

Görülüyor ki, tehâfüt kelimesi muhtelif dillerde çok çeşitli suretlerde tercüme edilmiştir. Bunlar müstakil olarak tehâfüt'ün mânasını karşılayamamaktadırlar. Tereddütlerin kaynağı kelimenin bazan filozofların fikir sistemlerini bazan da filozofların kendilerini ifade etmek için kullanılmış olmasıdır. Bouyges İstanbul'da kelimenin tam karşılığını öğrenmek için kendilerine müracaat etmiş olduğu kimselerden sarılı bir cevap alamadığını ifade etmiştir (Bk. Algazal Tahafot, s. X).

«Tehâfüt-ül felâsife» tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurmuş oldukları fikir yapılarından dolayı filozofların veya onların fikirlerinin birbiri arkasından yıkılıp düşmesi mânasını tazammun etmektedir. Bu mânada ağırlık noktası tutarsızlık mefhumudur. Metinde kelimenin kullanılmış olduğu yerler bu hususta bir fikir verebilir;

1— «O akılsızların böyle düşüncelere kapıldığını görünce, eski filozofları reddetmek işini üzerime aldım. Burada, filozofların ilâhiyat meselelerindeki görüşlerinin tutarsızlığını (tehâfütünü) ve sözlerinin çelişikliğini ortaya koymak bahis konusudur...» (bk. Algazal, Tahafot, s. 7).

2— «Maksadın filozoflara inanan ve yollarının çelişkiden uzak olduğunu zanneden kimseyi, onların tutarsız taraflarını ortaya koymak suretiyle uyarmak olduğunu tasrih etmeliyim...» (Bk. ay. es., s. 13).

3— «Biz bu kitapta, sadece, filozofların görüşlerini değerlendirmek ve onların tutarsızlıklarını beyan ederek delillerini karıştırmak istedik, yoksa belirli bir görüşü tutmadık...» (Bk. ay. es., s. 73).

4— «Biz bu kitapta yapmak ve kolaylaştırmak cihetine gitmedik, tam tersine, itiraz etmek ve yıkmak cihetine gittik ve işte bu yüzden kitaba Temhid ul-Hak yerine Tehafüt-ül Felâsife — Filozofların Tutarsızlığı dedik...» (Bk. ay. es. s. 179-180.)

5— «Biz bu kitabı ancak felsefecilerin sözlerindeki tutarsızlığı (tehafütü) ve çelişmeyi beyan etmek için yazdık, bu da hasıl olmuştur» (Bk. s. 30).

Bununla beraber son zamanlarda, kelimeyi tercüme etmektense olduğu gibi almak düşüncesi hâkim olmaktadır. Türkçe literatürde de durum böyledir. Batılılar da kelimeyi çevirmek ve ince mâna farklarını belirtmek güçlüğü karşısında onu aynen almaktadırlar. (Bk. L. Gardet, Raison et Foi, s. 343-344 not 1; Anawati, Int., s. 73; Bouyges, Tahafot, s. XI).

Biz de kitabın ismini aynen muhafaza etmek istiyoruz, bununla beraber muhakkak surette bir tercümesi yapılmak gerekirse, daha iyisi buluncaya kadar, Filozofların Tutarsızlığı karşılığını tercih ediyoruz.

(M. Türker, ûç Tehâfüt, 8-11 23 nolu dipnot)

88 — Mütercim Âsım, Kâmus Tarcümesi, I, 629

89 — Mübahat Türker, A.g.e., s. 8-11 (23 nolu dipnot)

90 — Maurice Bouyges, Al-Gazel, Tahafot al-Falasifa, p, 12-15

91 — Mübahat Türker, A.g.e., s. 41

«Ey azîz mal'ûm olsun ki ehl-i hey'et' demişlerdir ki isbât-ı kürriyet-i eflâk ve anâsır için sevkolunan edilleden kat'i nazar fenn-i hey'ette lazımdır ki âlem-i ecsâmın istidâresi ve arzın kürrî olması müsellem ola. Zira ki bu fennin kavâidi cümle ol asl üzre mebnîdir. Ğayri hâle med Ğazâlî (aleyhi rahmet'ül-Meâlî hazretlerinin Tehâfüt-i Felâsife halecân ve husûl-i itmi'nân içün, menbaı feyz-i lâyezâlî, İmam Muhammed Ğazâlî (aleyhhi rahmet'ül-Mekâlî hazretlerinin Tehâfüt-i Felâsife nâm kitabında yazdığı arabî ibâre ayniyle bu mahalde tercüme-i Türkî kılınmıştır. Ve ol İmâm-ı hümâm hazretleri buyurmuşdur ki:

«Ma'lûm olsun ki, hükemâ ile firak-ı enâm beyninde olan hilâf üç kısımdır ki, bir kısmında niza' mücerred lafza râcî olur. Mesela anlar âlemin şâniine cevher deyüp, cevheri mevziinde değildir, yani mekândan münezzeh mevcûd-i kâimün bizzât ile tefsîr eyledikleri gibi. Ve kısm-ı sânî, mezhebleri usûl-i dinden bir asla muâraza itmeyen ümûrdur. Pes anlar ile anda niza' itmek enbiyâ tasdîki zarûretinden değildir. Yanî ol umûru tasdîk, anları tekzîb ve aks ittizâ itmez. Meselâ hüsûf-i kamer; kürre-i arz cirm-i şems ile cirm-i kamer miyânında tevassut eylemekle kamerin nuri zevâlinden ibârettir, zîra ki, kamer nurini güneşten ahz ider, arz ise kürredir. Ve semâ cümle cânibten zemîni ihâta eylemişdir. Kaçan kamer zıll-ı arzda vaki olsa nur-i şems andan münkati' olur didikleri gibi....

...Pes ol kimse ki bu makûle umûri ibtâlda münâzarayı levâzım-ı dîniyyeden zanneder, ol kimse taz'îf ve tevhîn ve cinâyeten al'ed-dîn itmiş olur. Zirâki ümûr-i mezkûrenin vukûuna berâhîn-i hendesiyye ve hisâbiyye delâlet eder. Bir kimse ki ana muttali'olup tahkîkine kâdir olur ve sebebinden ve vaktinden ve miktarından ve müddet-i bekâsından haber virir, ana dinilise ki, bu şer-i şerîfe muhâlifdir. ol yakîn üzre istidlâl eylediği emrde şüphe itmez, bel ki şer-i şerifde istişkâl ider ki, yakine muhâlif şer' nice olur deyu tevcîhe başlar. Pes şer-i şerîfe yoluyla ta'n idenlerin zararından, yolsuz nusrat idenlerin zararı ekserdir. Nitekim adüvv-i âkil, sadîk-i câhilden evlâdır dimişler...

... Ve kısm-ı sâlis oldur ki anda niza'itmek usûl-i dînden bir asla müteallik ola. Hudûs-i âlem ve sıfât-ı sâni' ve haşr-i ecsâd gibi. Bu maddelerde anlarla bahs-i ilzâmi birle bahs ve kelâmların ibtâl itmek lâzımdır...

...Ol imâm-ı hümâm (Rahmet'ul-Lah-i aleyh) hazretlerinin bu kelâmı bu mahalde yazılmıştır. Tâ kim ehl-i vera' bâ redd-i umûr-i âtiyeyi şer'i Şerîfe muhâlifdir deyu redd itmekle merdûd olur, kabîlinden zann itmeyeler ve inkâr yoluna gitmeyeler...»

92 — (İbrahim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, 45 (4-38) Tâbiî ve nâşiri, Kırîmî Yusuf Ziya, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330.)

93 — Bursalı M. Tâhir Osmanlı Müellifleri s. 288-289.

94 — «Malûmdur ki din ve devletin dâimâ tev'em olduğuna ve humâ-i Şer'i ve dinin himâyet ve muhâfazası sıyânet ve sahâbet-i mülûkâneye her dem vâbeste bulundığına eshâb-ı ukûl ve erbâb-ı nükûl mütetâbık ve mütevâfıktırlar. Binaberîn kudemâ-i felâsifenin enbiyâ (Sallallahü aleyhim) hazerâtının şerâiine muhâlif olarak evâilde sernümâ-i zuhûr olan ekâvil-i fâside ve i'tikâdât-ı bâtılelerini red ve ibtâl ve kavâid-i İslâmiyyeyi beyân sadedinde uzemâ-i millet ve ulem--i ümmet tarafından birçok kütüb-i mu'tebere ve resâil-i muhtasara te'lîf ve tasnîf edilmiş ve husûsiyle Huccet'ül-İslâm Ğazâlî hazretlerinin felâsife-i mûmâileyhin usûl-i diniyyemize muğâyir bulunan ahvâl ve mezâhibini red ve cerh mekâsıd-ı âliyesiyle ibtidâ ve ihtira' buyurdukları ve Tehâfüt el-Felâsife nâmıyla benâm kıldıkları risâle-i azrâ ve tenhâ-i ğarrâsında anların tenâkuz-i akâidini ve za'f-ı kavâidi ve butlân-ı maâhidi beyân olunmuş ve anda taht el-estâr mustûr birtakım ğarâib-ı nükât vaz' ve isda' kılınmış, andan sonrasiçün de ebsârdan muhtelifeye turuk-i vâsia îzah edilmiş olmasıyla risâle-i mezkûrenin zebân-ı azeb'il- beyân-ı Osmânî'ye naklen tercüme ve ta'mîmi husûsu, hâfız-ı din-i mübîn halîfe-i Resûl-i Rabb'il-âlemîn es-Sultân ibn es-Sultân el-Ğâzî Abdülhamîd Han-ı Sânî (Şeyedeallahü şevketehu bin-nusrati ve te'yîdihi) efendimiz hazretlerinin mir'ât-ı envâr-ı hakîkat ve menzil-i ilhâm-ı kerâmet olan zamîr-i münîr-i şehriyâr-ı fârûkîşiâr-ı a'zamîlerine sağ ve lâik olmuş olması ve ol babda şerefe müteallik bulunan irâde-i seniyye-i Cenâb-ı Zıllullahîlerine imtisâlen tercüme-i mezkûrenin nâm-ı nâmî-i hümâyûnlarına olarak hüsn-i hitâma erişmiş bulunmasıyla nüsha-i mütercemesi huzûr-u lâmi'ün-nûr-i hazret-i Hilâfetpenâhîrine arz ve takdîm kılınmıştır.» (Süleyman Hasbî, Tehafüt tercümesi dîbâcesi)

Tehâfüt el-Felasife «İmam Evhad, zâhid, muvaffak el-Şeyh ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Ğazâlî el-Tûsî (Kaddesellahü rûhahu) şöyle dedi ki; her nihâyeye vefabahş olan ve her gâyeye cûd-u keremi erişen Allah Teâlâ hazretlerinin celâl ve azametinden envâr-ı hidâyetin üzerimize ifâzasını zulumât ve dalâl-u ğivayetin bizlerden def'ini ve hakkı hakk görüp âsârına ittiba' ve ihtizâ ve bâtılı bâtıl görüp andan ictinâb ve ictivâyı ihtiyâr idenlerden olmamızı ve enbiyâ ve evliyâsına va'd eylediği saadet-i ebediyyenin bizlere telkîn buyurmasını ve dâr-ı ğurûrdan irtihâlimizde efhâm ve evhâmın irişebilemediği derecât-ı âliye-i nimet ve ğıbtaya ve merâtib-i celîle-i surûr-u hubûra îsâl olunmamızı ve hevl-i mahşerden kurtulup naîm-i firdevs-i sudûra vürûdumuzdan sonra göz görmemiş olan niam-ı cinân-ı câvidânîye nâilliyyetimizi istid'â eyleriz.» (Süleyman Hasbî, Tehâfüt tercümesi, 2(1-11).

Mukaddime-i sâniye :

Malûm ola ki fesâsife ile anlardan ğayrı firak beynindeki ihtilâf üç kısma münkasim olur. Bu üç kısımdan bir kısımda niza'; niza'ı lafziyyedir. Şöyleki felâsife sâni-i âleme cevher tesmiye ettiler ve cevheri dahi mevcûd'ün lâ fi mevzu'in ile yanî binefsihî hâimdir ve zâtı kendini takvîm ider bir mükavvime muhtaç değildir diye tefsîr eylediler. Halbuki hasım-

larının cevherle mütehayyizi murad ittikleri misillû bunlar bu vechile mütehayyizi kasd ve irâde ittiler. Binâen alâzâlik bunun ibtâliyle uğraşmayacağız... (6(7-11)

... Kısm-ı sân'de felâsifenin mezhebi usûl-i diniyyeden bir asla müsâdeme eylemez ve münâzaaları ise zarûret-i tasdîk-i rüsül ve enbiyâ kabîlinden ma'dûd olmaz. Bu da felâsifenin işte şu kavilleri gibidir: Küsûf-ı kamer arzın şems ile kamer beyninde tevassutı cihetiyle dav'i kamerin inmihâsından ibârettir. Zira kamer nûrı şemsden iktibâs ider. (Arz) bir kürredir. Semâ anı cânibden muhîttir. Ve kamer zıll-ı arzda vukûunda nûr-ı şems andan münkati' olur. Ve küsûf-i şemsin manası cirm-i kamerin nâzır ile şems beyninde vukûfidur. Ve bu dahî şems ile kamerin bir dakîkada iki ukdede ictima'ları ile husûl bulur. Öyle ise bu fennin ibtâliyle meşğûl olmayacağız. Çünki maksad ve ğarazımızın bu fenne taalluk ider ciheti yokdur. Bu makûle şey'i ibtâlde münâzara dîne mütallikdir zannıda bulunan dîne cinâyet itmiş olur... (S. Hasbî, Tehâfüt tercümesi, 7(11-19)

Yedinci Mes'ele :

Felâsifenin mebde-i Evvelin cinsde ğayra müşâreketi ve fasl ile ğayrîden müfârakatı câiz olmaz. Ve mebde-i Evvele akl hakkında cins ve fasl ile inkisâm târî olmaz deyû kavillerinin ibtâli beyânındadır. Ve felâsifenin kavl-i mezkûr üzerine ittifâk ve içtima'ları vukûuyle sözlerini anın üzerine binâ ettiler ki mebde-i Evvel mana-yı cinsîce ğayre müşârik olmadığından mana-yı faslîce de cinsinden münfasıl olmaz. Bu sûretçe mebde-i Evvel içün bir hadd olmaz. Zira hadd cins ve fasıldan muntazam olur. Ve şol mesneki anda terkîb yoktur anın içün had yoktur. Zira hadd terkîbden bir nev'i-dir. Ve felâsife kâilin kavlini şu vechiyle zu'm ittiler ki Mebde-i Evvel mevcûd ve cevher ve ğayre illet olmaklıkda ma'lûl olsa müsâvî olur. Ve lâmuhâle şey'i âher ile de ma'lûl olsa mübâyin olur. Bu halde tesâvî-i mezkûrede cinsde müşâreket yokdur. Belki müşâreket lâzım-ı ammdadır. (S. Hasbî, Tehâfüt tercümesi, 134 (19-21) - 135 (1-8).

«Onsekizinci Mes'ele :

Nefs-i insânînin cevher-i rûhânî olup bilâ tehayyüz bi-nefsihi kâim olmuş, cisim olmamış ve cisimde de müntabi' ve münkasim olmamış ve nitekim Allah Teâlâ hazretlerinin hâric-i âlem ve dâhil-i âlem olmamış ve melâikenin de felâsife indinde bu kabîlden bulunmuş gibi nefs-i insânînin bedene muttasıl ve andan münfasıl olmaması üzerine felâsifeyi burhân-ı aklî ikâmesinden ta'cîz beyânındadır. Ve şu mes'eleye şüru' ibtidâ felâsifenin kuva-yı hayvâniyye ve insâniyye hakkındaki mezheplerinin şerh ve beyânına vâbeste ve mütevakkifdir. Kuva-yı hayvâniyye felâsife indinde iki kısma münkasimdir ki birisi anların muharrike, diğeri de müdrikedir. Müdrike iki kısımdır ki anlar da zâhire ve bâtınadırlar. İmdi zâhire havass-i hamsedir ki anlar da ecsâmda müntabia ve müntakişe, bir de kısm-ı maânî ve kuvâdır. Ve emma bâtına üçdür ki anlardan birisi kuvve-i bâsırenin verâsında ve dimâğın mukaddeminde kuvve-i hayâliyyedir ki göz yumuldukdan sonra eşyâ-i mer'iyyenin sûreti anda bâkî kalur. Bel ki havass-i hamsin îrâd ettiği nesne anda müntabi' ve müntakiş olur ve anda ictima' vuku'bulur. Binaenalâzâlik ana hiss-i müşterek dinür... S. Hasbî, Tehâfüt tercümesi, 22 (6-21).

95 — Bkz. Tehâfüt el-Felâsife, II. mukaddime.

96 — Bu bölümün 47 nolu dipnotuna bakınız.

97 — el-Hakîka fi Nazar'il-Ğazzâlî, Kâhire, 1947.

98 — Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956.

99 — Aristo Metafiziği ile Ğazzâlî Metafiziğinin karşılaştırılması, İstanbul, 1980.

100 — Mâcid Fahrî, Tehâfüt el-Felâsife Mukaddimesi, s. 17.

101 — Tahâfot at-Tahâfot, Bouyges, neşri, s. 65.

102 — Bkz. Tehâfüt el-Felâsife, dipnotlardaki karşılaştırmalar.

103 — Bkz. 26 nolu dipnot.

104 — Mâcid Fahrî, Tehâfüt el-Felâsife mukaddimesi, s. 31-32.

105 — İbn Rüşd, Tahafot at-tahafot, M. Bouyges neşri, s. 587-27.

106 — Ğazzâlî, Faysal el-Tefrike Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka,

107 — Ğazzâlî, Faysal el-Tefrike Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka, 19.

108 — Ernest Renan, Averraes et l'Averroisme, P. 65, Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri takdim, p. XI.

109 — Bkz. İbn Tufeyl, Hayy ibn Yakzân, s. 58-65, İz. İsmail Hâkkı, iki Türk feylesofu, FÂRABÎ, s. 695-697.

110 — Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri, takdim, p. XII

111 — Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri, takdim, p. XIV-XIX

112 — Maurice Bouyges, Averroes, Tahafot at-Tahafot, Beyrut, 1930

113 — De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 141 Maurice Bouyges, A.g.e. takdim, p. XXII-XXIII

114 — Migguel Asin Palacios, T.J. De Boer, Leon Gauthier, max Horten ve A.F. Mehren İbn Rüşd'ün Tehâfüt'üyle ilgili yazılar kaleme almışlardır. Bkz. M. Bouyges, A.g.e. takdîm, p. XXVII-XXVIII.

115 — Kâtip Çelebî, Keşf el-Zunûn, I, 513.

116 — Mübahat Türker, Üç Tehâfüt, s. 54.

117 — Hocazâde Mustafa Muslihüddîn, Tehâfüt el-Felâsife, s. 4-5, Kâhire, 1321.

118 — Kâtip Çelebî, Keşf el-Zunûn, I, 513.

119 — «Bâ'dehû Sultan-ı A'zam ve Hâkân-ı Ekrem, selâtîn-i Rûm ve kahraman-ı Kurum olan Âl-i Osman'ın şerefi es-Sultân Muhammed Hân ibn Murâd Hân hazretleri ki Hak Teâlâ rûhunu ve ervâh-ı eslâfını ravza-i cinânda Hûr-u ğilmân ile muğtenim ve âsûde ve a'kâb ve eslâfının ömr-

lerini ilâ yevm'il-Haşr ve'l-Mîzan dâim idüp herbirini püster-i safâ ve sürûrde ğünûde eyleye. Vakta ki Mevlâna Ali Tûsî ile Mevlâna Muslihüddin Mustafaya-ki Hocazâde dimekle meşhurdur-emr eyledi ki İmam Gazâlî ile felâsife miyânında mukâkeme idüp birer kitap tasnîf eyleyeler. Monlayan-ı mezbûrân dahî birer kitab-ı latîf te'lîf ve tasnîf idüp Mevlâna Muslihüddin dört ayda itmâm ve bünyânını tarsîf eyledi. Ve Mevlana Tûsî altı ayda tekmîl eyledi. Ve maa zâlik ulemâ-i zaman Mevlâna Müslihüddîn'in kitabını âherden tercîh, belki âheri nice mevâzi'de tecrîh eylediler. Pes Sultân-ı mezkûr her birine on bin dirhem atiyye ve Mevlâna Muslihüddîne ziyâde bir bağla-i âliye-i ğâliye-i behiyye ihsân eyledi. Rivâyet olunur ki ol bağlenin ziyâdesi Mevlâna Tûsî'nin bilâd-ı Rûm'i terkinin cümle-i esbâbından olmuştur.

Hikâyet olunur ki, Mevlâna Celâleddin el-Devvânî; Mevlâna Muslihüddîn'in kitabını gördükçe hayr ile duâ ve enva'ı medh-ü senâ eyledi. Ve kendülerin dahî hâtırlarında merkûz imiş ki ol babda tasnîf-i kitab eyleyeler. Anı gördükde dimişler ki, eğer görmeden mukaddem ben te'lîf itmiş olsam dayhaka-i nuzzâr ve mazhar-ı kadh-ü sığâr ve kibâr olurdum. «Taşköprülüzâde Kemâleddîn Muhammed (Öl. 1030 - 1621) tercümesi Mevzûât el-Ulûm, I, s. 632-633).

120 — «Mevlâna Hocazâde Molla Zeyreğ'i ilzâm idüp anın medresesi fâzıl-ı mûmâileyhe ihsân olundu. Ve medrese-i mezkûrede emr-i pâdişâhî ile Tehâfüt nâm kitab-ı müstezâyı ibda' ve ihtira' etti ki sâbikan tahrîr ve tastîr olunmuşdur...» Şakâik, s, 153).

«...Mevlana Müeyyedzâde bilâd-ı Acem'e varup allâme Devvânî'nin yanına geldükde, «diyâr-ı Rûm'un tuhaf ve hedâyâsından bize ne makûle nesne getürdin?» diye suâl eyledi. Mevlâna Müeyyedzâde Ulemâ-i Rûm'dan Hocazâde nâm bir fâzılın Tehâfüt nâm bir kitabını size armağan getürdüm deyu ol kitabı izzet hazretlerine takdîm eyledi... (Şakâik, s, 167.)

121 — Kâtip Çelebî, Keşf el-Zunûn, I, 513, İsmet Parmaksızoğlu, İslâm Ansiklopedisi, Kemalpaşazâde maddesi, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 668-671.

122 — Kâtîp Çelebî, Keşf el-Zunûn, I, 513, Ömer Rıza Kahhâle, Mu'cem el-Müellifîn, XI, 151.

123 — Kâtip Çelebî, Keşf el-Zunûn I, 513.

124 — İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 665, 1 nolu dipnot.

125 — O. Rıza Kahhâle, Mu'cem el-Müellifîn, XI, 151.

126 — Bağdadlı İsmail Paşa, Îzâh el-Meknûn, II, 473, O. Rıza Kahhâle, Mu'cem el-Müellifîn, VI, 95-96, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 655, 1 nolu dipnot.

MUKADDİMELERİN DİPNOTU

(1) -**Sokrat** (Sokrates): M.Ö. 469-399 yılları arasında yaşamış ünlü yunan filozofu. Yunan felsefesinin sistemli devrinin hazırlanmasını sağlayan filozof, davranışları ve özellikle diyalektiği ile Atina'da felsefe geleneğinin yerleşmesine büyük katkıda bulunmuştur. M.Ö. 399 yılında, 70 yaşında iken, halkın dini inançlarına karşı çıktığı ve yunan ilâhlarıyla alay ettiği gerekçesiyle ölüme mahkûm edilmiştir. Platon Sokrates'in Savunması adlı dialoğunda bu mahkeme safhasını trajik biçimde anlatmaktadır. Hiç bir eser bırakmamıştır. Onun en büyük eseri, öğrencisi ünlü filozof Platpon'dur.

(2)—**Bukrât** (Hippokrates): M.Ö. 460 yılında Cos adasında doğmuş veyaklaşık 377 yılı civarında Larrissa'da ölmüştür. Eski tıbbın babası sayılır. Bugünkü anlamda ilmi hekimliğin kurucusudur. Eserlerinin birçoğu Süryânî mütercimler tarafından arapçaya çevrilmiştir. Klasik İslâm düşünce tarihleri onun hekimliğin kurucusu olduğunu belirtirler.

(3) **Eflâtun** (Platon) Atina'lı soylu bir ailenin çocuğu olup M.Ö. 428 yılında doğmuş 347 yılında aynı yerde ölmüştür. Çocukluğunda bir süre Pythagorasçılardan ders almış, bilahere Sokrates ile tanışarak, ölünceye kadar onun derslerine devam etmiştir. Yunan felsefesinin sistematik devrinin gerçek anlamda kurucusudur. Eserlerini karşılıklı konuşmalar şeklinde (dialoğ) yazmıştır. Akıcı bir üslûb ile kaleme aldığı 35 in üzerindeki eserlerinde felsefenin en zor problemlerini akıcı bir üslupla anlatmayı başarmıştır. Özellikle idealar görüşü bazı gruplar tarafından fazlasıyla tutulmuştur. Ruh görüşünde Pythagorasçı etkiler taşır. İslam dünyasında en çok tanınan yunan filozoflarından birisidir. M.VIII. asırdan itibaren eserleri islam ortak kültür dili olan arapçaya, tercüme edilmiştir. Klasik kaynaklarda «Eflatun el-İlâhî» diye nitelendirilir.

(4) Aristo (**Aristoteles**) M. Ö. 384 yılında Selanik yakınlarındaki Stageiros'ta doğdu. 19 yaşında Atina'ya gelerek Platon'un academia'sına girdi. M.Ö. 343 yılında Makedonya kralı Philip, oğlu İskender'in yetiştirilmesi için onu sarayına davet etti. Üç yıl İskender'e hocalık yaptı. Atina'da Makedonya aleyhindeki faaliyetlerin gelişmesi üzerine buradan Chalkis'e gitmiş ve M.Ö. 322 yılında ölmüştür. Yunun felsefesinin platon ile birlikte iki büyük filozofundan birisidir. Eserleri iki bin yıl boyunca gerek doğuda, gerekse batıda yegâne mesned olarak kabul edilmiştir. Özellikle İslam dünyasında ünü çok yayılmış ve VIII. asırdan itibaren eserleri arapçaya çevrilmiştir.

İslâm düşünürlerinden, Kindî Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd Aristocu ekolün önde gelen isimleridir.

(5) **Fârâbî** (Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhân ibn Uzluk): Türkistânda dünyaya gelmiş olan türk asıllı filozof Fârâbînın hayatı hakkında ne yazık ki detaylı bilgi yoktur. Sadece 870 yılında doğduğu, genç yaşta Bağdat'a geldiği, sonra Haleb emiri Seyf'nd-Devle'nin himâyesine girdiği ve yaklaşık 950 yılında Şâm'da vefat ettiği bilinmektedir. Fârâbî'nin, İslâm dünyasında Aristoteles felsefesinin yayılmasında büyük tesiri olmuştur. Yüzün üzerinde eser kaleme aldığı, aristotelesin bazı

eserlerini şerhettiği kaynaklarda zikredilir. Risâle fi'l-Akl, İhsâ el-Ülûm, Uyûn el-Mesâil, el-Tenbih ala Sebîl'is-Saâde, Tahsîl el-Saâde, el-Cem Beyne Re'yye el-Hakîmeyn Eflâtûn ve Aristotalis, el-Medînet'el-Fâzıla ve el-Siyâset el-Medeniyye en ünlü eserleri arasındadır.

(6) **İbn Sînâ** (Ebu Ali Hüseyn ibn Abdullah ibn Sînâ): Türkistan'da Buhârâ yakınlarındaki Afşene'de 980 yılında doğdu. Babası Sâmânoğulları imparatorluğunun yüksek derecede görevlilerinden birisiydi. Babasının vefatından sonra Horasân'a gitti, Cürcân'da ebu Muhammed Şîrâzî ile tanıştı. Rey, Kazvin, Hemedan gibi kentlerde bulundu. Hemedan prensi Şemsüddevle ile tanıştı. Prensin vefatı üzerine Isfahan prensi Alâüddevle ile gizlice mektuplaştı. 1037 yılında 57 yaşında vefat etti. İslam Meşşâî felsefesinin önde gelen isimlerinden birisidir. İbn Sîna, yalnız felsefede büyük bir isim olarak kalmaz aynı zamanda büyük bir tıp üstadıdır da. Felsefe ve tıbba dair eserleri uzun asırlar Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserleri XII. asırdan itibaren Batı dillerine tercüme edilmiştir. Nitekim bu dönemde eserleri Latince'ye tercüme edilirken İspanyolca telaffuzuna göre İbn Sînâ künyesi «Aben Sinâ» veya «Aven Sinâ şeklinde yazıldığından Batı dillerinde «Avicenna» diye şöhret bulmuştur. Yüze yakın eser yazdığı belirtilen filozofun en meşhur eserleri şunlardır: el-Şifâ, el Necât, el-İşârât ve'l-Tenbihât, el-Kân'ûn fi'l-Tıbb, Risâlet Hayy İbn Yakzân. Gazzâlî, Aristoteles felsefesine karşı tenkidlerini daha çok bu iki filozofun yorumlarına dayandırmıştır.

(7) Filozoflara göre (mevcûd) var olan; ya (hâll) hülûl edici, veya mahal (hülûl edilmiş) veya her ikisinden mürekkeptir, yahut ne hülûl eden, ne mahal, ne de ikisinden mürekkep olandır. Hülûl eden, hülûl ettiği şeyin hakikatını ya değiştirecektir veya değiştirmeyecektir. İkincisi siyahlık gibidir. Siyahlık ağaca hülûl ettiğinde o ağacı ağaç olmaktan çıkaramaz. Birincisi ise nutfeye karışan insanlık gibidir. İnsan nutfeye hülûl edince onun hakikatını değiştirir ve onun yapısına girer. Siyah araz, onun girdiği mahal ise mevzu adını alır. İnsanlık, sûret, onun girdiği mahal ise heyûlâ adını alır. Heyûlâ ve sûretten mürekkep olan şey de şekil adını alır. Ne hülûl eden, ne mahal, nede bunlardan mürekkep olan şey ise maddeden mücerrettir. Bu maddeden mücerret olan şey ya yönetim ve gözetim için şekillere ilişecektir, ya da ilişmeyecektir. Birincisine nefs, ikincisine akl adı verilir. İslâm flozoflarına göre akl, nefis, cisim, heyûlâ ve sûret hepsi cevher adını alır. Hülûl ettiği şeyi değiştirmeyen ise araz adını alır. Onun mahalline de mevzu denilir. Bunun için filozoflar cevheri «**mevcûd fakat mevzu değil**» diye tarif ederler. Bu tarîf zikredilen beş türü içeren bir tarîftir. (Süleyman Dünya Tehâfüt el-felâsife, 77)

(8) **Mu'tezile:** İslâm dünyasında akla çok önem veren, kelâm ile felsefeyi birleştiren bir mezheptir. Yaklaşık yirminin üzerinde kolları vardır. Büyük günah işleyen kimsenin kâfir sayılıp sayılmayacağı konusundaki bir tartışma ile başlayan mu'tezile hareketi 750 yılı dolaylarında Vâsıl ibn Atâ el- gazzâl ile, Hasan el-Basrî arasındaki tartışma ile doğmuştur. Mu'tezilî düşünürler arasında Vâsıl ibn Atâ (Öl.748), Ma'bed el-Cühenî (Öl.699), Cehm ibn Safvân (Öl. 745) ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (Öl. 849), Amr ibn Ubeyd (Öl. 761), İbrahim ibn Seyyâr el-Nazzâm (Öl. 845), Ebu Osman Amr ibn Bahr el-Câhiz (Öl. 864) Ebu Ali el-Cübbâî (Öl. 915) gibi isimleri saymak mümkündür.

(9) **Kerrâmiyye:** Ebu Abdullah Muhammed ibn Kerrâm (Öl. 868) a nisbetle Kerrâmiyye adı verilen fırka İran ve Türkistân'da yayılmış bir mezheptir. Allah'a cesed isnad edecek derecede ileri giden bu fırkaya göre, akıl birçok şeyleri şerîattan önce bilir. Allah arş üzerine yerleşmiş ve oturmuştur. Allah'ın zâtında birçok hâdiseler cereyan eder. Nübüvvet ve risâlet, nebî ve Resûle hülûl etmiş iki arazdır. Özellikle fıkıh imamları hakkında ta'rîzkâr ifadeler kullanırlar.

(10) **Vâkıfiyye:** Şia İmâmiyye'nin İsmâili koluna mensup bir fırkadır İmam Ca'fer el Sâdık'ın (Öl. 765) vefatından sonra ona mensup olan ve kendilerine imâmiyye denilen fırka arasında ihtilâf çıktı. Bir grup Ca'fer el-Sâdık'ın ölmediğine ve sağ olup saklandığına inanırken, bir grup ta öldüğüne inandı. Onun öldüğüne inananlar ölümünden sonra beş oğlundan birine tabi olmalarına göre değişik isimler aldılar. Oğullarından İsmâil'i imam kabul edenlere; İsmâîliyye denildi. Bunlar da kendi aralarında değişik fırkalara ayrıldılar. İsmâil'i imâmların sonuncusu sayanlara Karâmite adı verildi İsmâil'in oğlu Muhammedi imam tanıyıp, imâmeti onda durduranlara ise Vâkıfiyye adı verildi.

(Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Makâlât el-İslâmiyyîn, Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark Beyn'el - Firak, Muhammed Ebuzehra, İslâmda siyasi ve itikâdî mezhepler tarihi, Yaşar Kutlay, İslâm ve Yahudi mezhepleri tarihi, İslâm Ansiklopedisi, ilgili maddeler.)

(11) Klasik İslâm mantığı, Prophyrius'un (Öl. 301) Eisagoge (İsâgûcî) adlı eseriye birlikte dokuz kitaptan meydana gelir. İsâgûcî Aristoteles mantığına giriş olup, cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz gibi beş terimi açıklamaktadır. Aristoteles mantığa dâir eserine, düşüncenin aracı anlamına «organon» adını vermiştir Organun'un bölümleri şunlardır: Kategoriler (el-Mekûlât el Aşer), Önermeler (Hermeneutika-el-İbâre, el-Tefsîr), I. Analitikler (el-Kıyâs), II. Analatikler (Apodeiktika-el-Burhân, el-Beyân) Topika (el-Cedel) ve Sofistika (el-Muğâlata). Bilahere buna Rhetorika (el-Hitâbe) ve Poetika (el-Şi'r) kitapları da eklenmiştir. (Daha geniş bilgi için bkz. Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İslam Ansiklopedisi; Aristo maddesi)

BİRİNCİ MES'ELE

1 — **Calinus** (Galien veya Galenos) M. 131 yılında Ege kıyılarında bulunan Bergame'de doğduğu sanılmakta fakat ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak 201 yılında yaşadığı bilinmektedir. Stoacı filozof olup ortaçağ tıbbının ünlü isimlerinden birisidir. Özellikle islâm dünyasında hekim olarak çok büyük bir ün kazanmıştır.

2 — Süleyman Dünya'nın da belirttiği gibi bu ifadeler, filozofları eleştirme hususunda Gazzâlî'nin kendisinden önceki filozoflardan faydalandığını göstermektedir. Nitekim Dr. Binets bu noktaya dikkatları çekmiştir. Binets'e göre Gazzâlî'nin bu eleştirileri daha eskilere, ilk kelâm kaynaklarına kadar inmektedir. (Daha geniş bilgi için bakınız. Binets, Müslümanlarda

Atom Görüşü, arapçaya çeviren Abdülhâdî Ebu Reyde, s. 16. nakleden Süleyman Dünya, Tehâfüt, s. 87.)

3 — Bu mesele İbn Rüşd'un Tehafüt'ünde doğrudan doğruya birinci konu olarak ele alınırken, Hocazâdenin tehâfütünde ikinci konu olarak ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Hocazâdenin Tehafüt'ü yirmi iki mesele halindedir. Halbuki diğer tehâfütler yirmi mesele halindedir. (Bakınız İbn Rüşd, Tehafüt et-Tehafüt, 4, Hocazade, Tehafüt el-Felasife, 15).

4 — Bu hususta İbn Rüşd, Gazzalinin ifâdelerinin bir cedel şekli olduğunu ve delile ulaştıramayacağını belirtir. (Tahafüt et-Tahafüt, 5-6)

(5) İbni Rüşd bu ifâdelerin rekâketli olup ikna gücü bulunmadığını belirterek der ki;

Çünkü bu ifâdelerin özeti şudur: Bir iddia eden failin bütün şartlarıyla var olduğunu ve mef'ûlun ondan gecikmesinin imkansız bulunduğunu iddia ederse, bunu ya kıyas yoluyla bildiğini iddia edecektir veya bu hususun ilk bilinen şeylerden olduğundan dolayı. Eğer kıyas yoluyla iddia ederse kıyası getirmesi gerekir ki, burada kıyas yoktur. Eğer bunun ilk bilinen şey olduğundan dolayı kavranacağını iddia ederse bu hususu bütün insanların da itiraf etmesi gerekir ki bu sahih değildir... (Tehafût et-Tehafüt, 13)

(6) İbn Rüşd'e göre bu muâraza da sofistiktir.» Bu sözün hedefi ise şüphenin varlığını belirtip takrîr etmektir. (Bir netice elde etmek değildir.) Bu sofistlerin hedeflerinden birisidir.

Ey bu kitaba bakan kişi; sen filozofların âlemin kadîm olduğunu ispat hususunda bu delilde söyledikleri sözlerle, buna karşılık olarak Eş'arîlerin söyledikleri şeyleri işittin. Şimdi de Eş'arîlerin delilleriyle, filozofların Eş'arîlerin delillerine karşı olarak söylediklerini bu adamın ifâdesinden dinle.» (Tehafüt et-Tehafüt, 17).

(7) İbn Rüşde göre bu ifâde nefsin dışında veya nefiste bir başlangıcı bulunan şeyler için doğru olur. Yani aklın o şey için teklik veya çokluk mevcut oluş veya yok oluş halini hükmetmesi doğrulanır. Fakat bilkuvve mevcut olan yani başı ve sonu bulunmayan şeyler için çiftlik veya teklik, başlama vey bitme, geçmiş zamana veya geleceğe girme doğrulanmaz. Çünkü kuvve halinde bulunan şey yok hükmündedir. Filozofların geçmişteki ve gelecekteki devirler yoktur sözüyle kastettikleri işte budur... (Tehafüt et-Tahafut, 23-24)

(8) İbn Rüşd'e göre bu ifade de son derece anlaşılmaz ve karmaşıktır. Şöyle ki; bizim için zorunlu olan şey, zorunlu değildir sözünü inkar etmeniz gerekmez. Çünkü siz, bazı şeylerin mümkün olduğunu ortaya koyuyorsunuz ki hasımlarınız bunun mümteni olması akli zaruretle bilinir diye iddia ediyorlar. Yani sizin mümkün dediğiniz objeleri hasımlarınız mümteni görüyorlar. Ayni şekilde siz zorunlu objeler ortaya koyuyorsunuz, hasımlarınız ise bunun zorunlu olmadığını iddia ediyorlar. Sizin bütün bu hususlarda her iki tezi karara bağlayacak bir hüküm getirme kudrediniz yoktur... (Tehafût et-Tehafût, 26).

Ben derim ki, Zeyd adet bakımından Amrin gayridir. Ama o sûret bakımından Amrla birdir ki bu, nefistir. Sözgelimi Zeydin nefsi adet bakımın-

dan Amr'in nefsinin gayri olunca; Zeydin adet bakımından Amr'in gayri olması ortaya çıkar. Böylece sûret bakımından bir, fakat nefis bakımından-sayı olarak-iki nefis olurdu ki bu Zeyd'in ve Amr'in nefsidir. Bu takdirde nefsin nefsi olması gerekir. Dolayısıyla Zey'din nefsinin ve Amr'in nefsinin sûret bakımından bir olması zarureti doğardı. Sûret bakımından bir olana sayı bakımından çokluk ilişebilir. Ben madde yönünden bölümlenmeyi kastediyorum. Eğer nefis beden helak olunca helak olmasaydı veya onda böyle bir nitelik bulunsaydı bedenlerden ayrılınca sayı bakımından bir olması gerekir. Bu bilginin açıklanmasına hiç te gerek yoktur. Eflatunun mezhebinin iptali konusunda kullanılan tezler ise sofistiktir.. (Tehafüt et-Tehafüt, 28-29) İbn Rüşd bu hususta tartışma için belli prensiplerin bulunmasını belirterek der ki:

«Hasım her sözde muhâlifinin koyuduğu görüşün hilâfine bir görüş koymak iddiasında bulunursa hasmın onunla munazara etmesine imkân yoktur. Bu tür davranış insanlığın dışına çıkmadır. Bunların uslandırılması gerekir. Kendiliğinden bilinenin içindeki bir şüphe nedeniyle bilinemiyeceğini iddia edenin iddasının çaresi vardırki bu, bu şüphenin halledilmesidir. Fakat kendiliğinden bilineni fıtratındanki bir eksiklik nedeniyle bilemeyene birşey anlatmanın yolu yoktur. Onun uslandırılması da anlamsızdır. Çünkü o köre renkleri tasavvur etmesini veya renklerin varlığını itiraf etmesini yüklemek gibidir.» (Tehafüt et-Tehafüt, 31).

Ben derim ki, âlemin hâdis olduğunu söyleyenlerin çoğunluğu onunla beraber zamanın da hâdis olduğunu söylerler. Bunun için onun (Gazzâlî) ya sonlu veya sonsuz olacaktır sözü doğru olmayan bir sözdür. Çünkü başlangıcı olmayan şeyin bitip son bulması da olmaz. Onun hasmı olanlar terk için bir sürenin varlığını kabul etmemektedirler. (Tehafüt et-Tahafüt, 32) İbn Rüşd bu konuda filozofların görüşlerini serdettikten sonra bu meseleden irade konusuna yönelmenin sofistik bir hareket olduğunu söylemektedir.

(9) Bu konudaki direnmenin de iki temel nedeni olduğunu belirten İbn Rüşd, Gazzâlinin görüşlerindeki tutarsızlıkları sergilemektedir.

(Tehafüt et-Tehafüt, 38-41)

(10) Bu görüşün kesinleşmemiş bir direnmeye dayandığını belirten İbn Rüşd burhân yoluyla zorunlu olarak kabul edilen birçok şeylerin ilk bakışta mümkün olabileceğini belirtmekte, sonra bu hususta filozofların kanaatlarına yer vermektedir. Sonunda şöyle demektedir:

Bütün bunlar burada bu şekilde ikna ile açıklık kazanırken yerinde burhân ile açıklık kazanmaktadır. İşte Allahın «Allahın sözlerinde değişme yoktur.» (10/65) Ve «Allahın yarattıklarında değişme yoktur.» (30/29) kavlinin zâhiri budur. Eğer sen burhân ehlinden olmak istiyorsan onu yerinde araştır. Sen bu hususu anlamışsan Ebu Hâmid el Gazzâlinin getirdiği delillerin sakatlığını anlaman zor olmaz» diyerek Gazzâlînin görüşündeki tutarsızlığı anlatmaktadır. (Tehafüt et- Tehafüt 42-52).

(11) Ben derim ki, senin yukarda geçenlere göre bu sözlere kanaat getirmiyeceğin açıktır. Bunun cevabı şudur: Bütün bu sözler o yüce tabiatları ve yaratıldığı muhkem fiilleri anlamamış olan kimsenin fiilidir. Ve Allahın bilgisini câhil insanın bilgisine benzetmektedir. (Tehafüt, et-Tehafüt 53)

Bu görüşün bâtıl olduğu kendiliğinden apaçıktır, diyen İbn Rüşd, Gazzalinin görüşlerini eleştirdikten sonra bu sebeble bu kitaba filozofların tutarsızlığı yerine tutarsızlık demenin daha uygun düşeceğini söylemekte ve bakanların bundaki tutarsızlığı gördüklerini ifade etmektedir. (Tahafüt, et-Tehafüt, 53-55)

(12) İbn Rüşd'e göre burada Gazzalînin anlattığı sözlerin hiçbirisi burhâna ve delile dayanmamaktadır. Şöyle ki, bu görüşün özeti şudur: «Bâri Subhânehü (Allah Teala) eğer âlemden önce ise bu öncelik zaman bakımından değil sebebiyet bakımından olacaktır. Kişinin gölgesinden önce olması gibi. Veya zaman bakımından önce olacaktır. Bina ustasının duvardan önce olması gibi. Eğer kişinin gölgesinden önce olması gibi (sebebiyet bakımından) önce ise Bâri Teâlâ kadîmdir. Öyleyse âlem de kadîmdir. Eğer zaman bakımından önce ise, bu takdirde Allah Teâlânın âleme başlangıcı olmayan bir zaman bakımından önce olması gerekir. Bu takdirde zaman da kadîm olur. Çünkü zamandan önce bir zaman bulunsa onun hâdis olması düşünülemez. Zaman kadîm olunca hareket de kadîm oloür. Çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket kadîm olursa onunla hareket eden de kadîm olur.

Dolayısıyle hareket ettiren de kendiliğinden kadîm olur. Doğrusu bu burhân sahih değildir. Çünkü Bârî Teâlâ'nın zaman içinde olması şanından değildir. Âlemin ise zaman içinde olması şanındandır. Kadîmin âlemle mukayesesi halinde bu mukayese doğrulanamaz. Çünkü ya onunla beraber olacaktır veya zaman ve sebebiyet bakımından ondan önce olacaktır. Zira kadîmin zaman içinde olmak şanından değildir. Âlemin ise zaman içinde olomak şanındandır.» (Tehafüt, et-Tehafüt 65-65)

(13) Bu hususta Ibn Rüşd şöyle demektedir: Bu, habîs bir muğâlatacının sözüdür. Çünkü ortada iki tür varlık olduğu burhân ile kâimdir. Birincisi hareket tabîatındadır. Ve bu zamandan ayrılmaz. Diğeri ise hareket tabîatından değildir ve bu ezelîdir, zamanla nitelendirilemez. Hareket tabiatından olan duyularla ve akılla bilinen varlıktır. Hareket tabiatından olmayan ve değişmeyen varlığa gelince... Her hareket edenin bir muharriki ve her mef'ûlün bir fâili olduğunu ve hareket sebeblerinin birbiri ardısıra sonsuza kadar uzamayacağını, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk sebebte son bulacağını kabul edenlere göre; onun varlığı burhân ile kâim olur. Yine burhân ile kâim olmuştur ki; hareket tabiatında olmayan hareket tabîatında olan varlığa sebeb ve illettir. Hareket tabiatında olan varlığın zamandan ayrılmayacağını, hareket tabiatında olmayan varlığa ise hiçbir şekilde zamanın ilişmeyeceği burhân ile kâim olur. Durum böyle olunca bu iki varlıktan birinin diğerinden önce olması-yani zaman ilişmeyeni kastediyorum-zaman bakımından bir öncelik değildir. Keza hareket eden varlığın tabîatından olan mâlûllerin illete önceliği -kişinin gölgesinden önce olması gibi- cinsinden de değildir. Bunun için hareket etmeyen varlığın hareket edene önceliğini, hareket eden iki varlığın birisinin diğerinden önce olmasına benzeten hata etmiş olur. Çünkü aynı cinsten iki varlıktan birisi diğerine göre değerlendirilirse onun için ya beraber veya zaman bakımından ondan önce veya sonra denilebilir. Filozoflardan bu metoda sulük edenler Islâm milletinden sonra gelen filozoflardır. Sebebi eski filozofların mezhebini tahsîl konusunda az tetkik yap-

mış olmalarıdır... Bütün bu ifadeler cedel şeklindedir. Ancak topluluğun sözlerinden çok daha ikna edicidir.

Gazzalinin «biz Allah vardı ve sözgelimi İsa yoktu, sonra Allah vardı ve beraberinde İsa da oldu» dersek bu ifade ancak önce bir zatın var olup bir zatın olduğunu tazamnun eder. Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. «Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa- ki bu zamandır - vehmin uydurmalarına iltifat gerekmez» sözü doğrudur. Ancak onun zât ve zaman bakımından değil de araz bakımından digerinden sonra olması icabeder. Bütün bunlar burada burhân ile açıklanmaz. Açıklık kazanan şey şudur ki, bunda direnmek doğru değildir. Gazzâlinin bundan sonra filozoflardan naklettiği deliller ise sahih değildir. (Tehâfüt et-Tehafüt, 69).

(14) Gazzalinin bu ifadelerinin özet olarak inatlaşmaya dayandığını söyleyen Ibn Rüşd bu inatlaşmanın çirkin bir şey olduğunu ve (Aristoteles'in) sofistik kitabında okuduğumuz mugâlata şekillerinden bir şekil olduğunu belirtmektedir. (Tehafüt et-Tehafüt 70-80)

(15) «Ben derim ki bu ilzâm sahihtir. Eğer âlemin cisminin miktarının sonsuza kadar artması caiz görülürse bu takdirde bu görüşün zarûrî gereği olarak Bari Subhânehûdan önce, sonsuz kemiyetlerde imkâna sahip olan sonlu bir şeyin bulunması icab eder. Bu büyüklük bakımından câiz olursa zaman bakımından da câizdir. Bu takdirde bir tarafından sonlu olan bir zamanın bulunması gerekir. Her ne kadar öncelik bakımından sonlu olmayan zamanların mümkün oluşu sözkonusu ise de bir tarafından sonlu olan zamanın bulunmasını gerektirir. Buna cevab olarak denilir ki, âlemin daha büyük veya daha küçük olmasını vehmetmek doğru değildir. Bilakis bu mumtenidir. Ancak bunun mumteni olmasından, bu âlemden önce bir âlemin bulunması imkânını vehmetmenin mumteni olması gerekmez. Sadece mümkünün tabiatı değişmişse gerekebilir. Âlemin var olmasından önce ortada iki tabîat vardır. Bunlardan birisi zorunlu, birisi de mumtenidir. Bu apaçıktır. Çünkü aklın üç tabîatın varlığına hükmetmesi ancak zaruri ve mumtenî'in varlığına hükmetmesi gibidir. Bu inat filozofları ilzâm etmez. Çünkü onlar âlemin olduğundan daha küçük veya daha büyük olmasını mümkün kabul etmezler. Eğer âlemin bugünkünden daha büyük olması câiz olsaydı ve bu cevâz sonsuza kadar gitseydi, sonu olmayan büyüklüğün de bulunması câiz olurdu. Sonu olmayan büyüklüğün bulunması câiz olsaydı bilfiil sonu olmayan büyüklük de bulunurdu. Bu ise mustahîldir. Nitekim Aristo bunu açıkça belirtmiştir. Ben, büyüklükle sonsuza kadar artmanın mustahîl oluşunu kastediyorum (Tehafüt, et-Tehafüt, 87-89)

(16) Ben derim ki; bu söz «akla karşı büyüklenmedir» sözü gibidir. Bu, ilk bakışta böyledir. Hakikî akılda ise büyüklenme değildir Çünkü bunun mümkün oluşunu veya şunun imkânsızlığını söylemek bir burhânı gerektirir. Ben derim ki, bu ikinci şıkka Ibn Sînâ'nın mezhebine göre cevap vermek uygundur. Şöyle ki ona göre; vâcib el-vücûd iki kısımdır. Birisi kendiliğinden vâcib el-vücûd, ötekisi ise başkası ile vâcib el-vücûddur. Bunun cevâbı benim yanımda daha kolaydır. Şöyle ki: zarûrî objelerde bu söze göre fâil ve sâni bulunmaması gerekir. Bunun misali şudur: Ağaç kesen âlet, kemiyyet, keyfiyyet ve madde bakımından ölçülüdür. Şunu kastediyorum: O âletin demir olmadan bulunması mümkün olmaz. Testere biçiminde ol-

madan olması mümkün olmaz. Yine rastgele herhangi bir ölçü ile olması de testere olması için mümkün değildir. Binanaleyh bir kişi testerenin vâcib el-vücûd olduğunu söyleyemez. Bu mugâlatanın ne derece aşağılık olduğuna bak. Yapılmış objelerin kemiyet, keyfiyet ve maddelerindeki zarûret Eş'arîlerin yarattıkların yaratıcı ile durumunda vehmettikleri gibi ortadan kalkmış olsaydı, Sânide var olan ve yarattıklarda bulunan hikmet de ortadan kalkmış olurdu. Bu takdirde her fâilin Sânî olması ve varlıklarda her müessirin yaratıcı olması mümkün olurdu ki bu akıl ve hikmet bakımından her şeyiyle iptal edilmiştir. (Tehafüt, et-Tehafüt, 92)

(17) Ben derim ki, âlemin var olmazdan önce sürekli imkân içerisinde bulunduğunu kabul eden kişinin; âlemin ezeli olduğunu kabul etmesi gerekir... (Tehafüt, et-Tehafüt, 98)

Alemden önce sayı bakımından mevcut olan bir tek imkân bulunduğunu öne süren kişinin âlemin ezelî olduğunu kabul etmesi gerekir. Fakat Ebu Hâmid el Gazzâlî'nin cevabında açıkladığı gibi, âlemden önce âlemin sonsuz sayıda imkânları bulunduğunu ortaya koyan kimselerin, zorunlu olarak bu âlemden önce bir âlemin bulunduğunu ve ikinci âlemden önce üçüncü bir âlemin bulunduğunu ve sonsuza kadar bunun devam ettiğini kabullenmeleri icab eder... (Tehafüt et-Tehafüt, 100)

(18) Ben derim ki, bu sözün özü şudur: Her hâdis, hâdis olmazdan önce mümkündür. İmkân ise dayanması gereken bir şeyin bulunmasını icab ettirir. Bu, mümkün olan şeyi kabul eden mahaldir.

Kabul eden tarafında olan imkânın, fâil tarafında olduğuna inanmak gerekmez. Bu şöyledir: Bizim Zeyd hakkındaki «yapabilir» sözümüz mef'ul hakkındaki «mümkündür» sözümüzden ayrıdır. Bunun için fâilin imkânında kabul edenin imkânı şart koşulur... (Tehafüt et-Tehafüt, 100,101)

(19) Ibn Rüşd bu ifâdenin mugâlata olduğunu belirterek şöyle demektedir: Mümkün sözü hem kabul edene hem de kabul edilene söylenir kabul edene söylenen mümkün sözünün mukâbili mumtenidir. Kabul edilene söylenen mümkün sözünün mukâbili zarûrîdir. Mukabili mumteni olan imkân sıfatıyla nitelenen şey imkândan fiil haline çıkaran şey değildir... Bu tür tabîatın varlığı konusunda Mütezile ile filozoflar ittifâk etmişlerdir. Ancak filozoflar denildiği gibi bunu bilfiil mevcut olan şekilden soyutlamazlar. Varlıktan soyutlamadıklarını kastediyorum. Sadece nutfenin -söz gelimi-kana, kanın cenînın uzuvları haline dönüşmesi gibi bir varlıktan diğer varlığa geçtiğini kabul ederler. Eğer bu varlıktan soyutlanmış olsaydı bizzat mevcut olurdu. Bizzat mevcut olsaydı onun için bir oluş olmazdı. İşte bu tabîata onlar heyûlâ adını veriyorlar. Bu, kevn ve fesâdın illetidir. Bu tabîattan soyutlanan her mevcut onlara göre ne kevn ne de fesâda müsâittir.»

Ben nefsin hakîkî olarak hâdis olduğunu söyleyip sonra onun bâkî olduğunu söyleyen filozoflardan hiçbir kimseyi bilmiyorum. Ancak Gazzâlî'nin Ibn Sînadan naklettiği müstesnâdır. Diğer bütün filozoflar nefsin hâdis oluşunun izâfî olduğunu ve bunun da bu birleşmeyi kabul eden cismî imkanlarla birleşmekten ibâret olduğunu söylerler. Güneş ışınlarının aynalarla birleşmesindeki birleşmek imkânı gibi... Bu imkân filozoflara göre bozulan ve hâdis olan şekillerin imkânının tabîatından değildir. Aksine onla_

rın iddiâsına göre bu imkâna burhân vesîle olmuştur. Ve bu imkânı taşıyan tabîat heyûlânın tabîatından başkadır. Filozofların bu konulardaki görüşlerini ancak vazettikleri şartlarla beraber, üstün bir fıtrat ve bilgin bir öğretici vasıtasıyla kitablarına bakanlar vâkıf olabilirler. Ebu Hâmid el-Gazzâli ise bu gibi şeylere böylece el atarak lâyık olmayan şekilde taarruz etmiştir. Çünkü o iki şeyden birinden hâlî olmaz. Ya bu şeyleri gerçek şekillerine göre anlamış ve bu yüzden de onu gerçek olmayan şekilde sevketmiştir ki bu şerîr kimselerin fiilidir. Yahut ta onları gerçek şekilde anlamamış ve bilgisizce söylenenlere taarruz etmiştir. Bu ise cahil kişilerin fiillerindendir. Halbuki adam (Gazzâlî) bize göre her iki nitelikten de üstündür. Ancak her atın bir sürçmesi olacaktır. Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nın sürçmesi de işte bu kitabı vazetmesidir. Öyle sanıyoruz ki, bu kitabı vazetmeye zaman ve zemin nedeniyle mecbur olmuştur. (Tahafüt et-Tehâfüt, 106-108)

(20) Ben derim ki; bu bölümde Gazzâli'nin îrâd ettiği şeyler sahih sözlerdir. Mümkünün tabîatını anlatma konusunda zikrettiklerimizden bu hususun sende de açıklık kazanmış olması gerekir. (Tehafüt, et-Tehafüt 109)

(21) Gazzalinin sözünü ettiği bu eserin İhyâ'nın bir bölümü olması mümkündür. Ancak Şehid Ali Paşa kütüphanesinde (1673 no) bu ismi taşıyan bir eserin şerhi bulunmaktadır.(Bakınız, Gazzali ve Tehafüt el-Felasife bölümü, 49 nolu dipnot.

(22) Zorlamayla karşılaştırılması bir fikrin yıkımını gerektirmez. Sadece zorlamayla karşılayanların yanında bir şüphe ve hayreti gerektirir. Çünkü onlara iki zorluktan birisinin açıklanıp karşıtı olan zorluğun iptâl edilmesi tebeyyün etmemiştir. Filozoflara karşı direnen bu adamın (Gazzâli) sözlerinin çoğunluğu filozofların sözlerini birbirine katarak ve bu değişik görüşleri birbirine benzeterek şüphe meydana getirmekten ibârettir. Bu ise tam bir direnme değildir. Tam bir direnme ancak filozofların mezhebini olduğu şekle göre iptal etmektir. Yoksa söyleyenlerin sözüne göre değil... Aslında Gazzâlinin; önce, bakanların hayretini ve kuşkularını gerektirecek şekilde başlamadan önce hakkı ortaya atarak başlaması gerekirdi ki, bu kitaba bakmadan önce kişi ölmesin veya o bu kitabı ortaya koymadan önce ölsün. Bu kitab bize ulaşmadı. Öyle sanıyorum ki onu telif etmemiştir. Bu kitabtaki maksadının belirli bir mezhebi muzaffer kılmak olmadığına dair söyledikleri sadece Eş'ariye mezhebini galib kılmayı kastettiği sanılmasın diye söylenmiş bir sözdür. Ona nisbet edilen kitablardan anlaşılıyor ki o, ilâhî ilimler konusunda filozofların mezhebine müracaat etmiştir. Bunun en açık ve en doğru tesbiti Mişkât el-Envâr adı verilen kitabıdır. (Tehafüt et-Tehafüt 116-117)

Hocazâde bu mes'elede özet olarak şöyle der:

a) Bütün şeriat sahiplerine göre, Allah âlemi yaratmak ve yaratmamak hususunda kadir ve muhtardır, fiili Allaha lâzım değildir. Filozoflara göre Allah kadir ve muhtardır, fakat, failiyetinde tam olduğu için fiili irade ve kudretinden geri kalmaz, ona lâzımdır, Eğer, Allah, icapla fail olmazsa, o takdirde kudretin iki makdurdan birine taallûku ya teselsül gerektirir veya mümkünün müessirden istiğnası icabeder.

Buna cevap olarak 'müreccih, bir başka müreccihe başvurmaksızın, eşit olan iki şeyden birisini iradesiyle seçebilir' denilmektedir. Çünkü, vâcib-

ul vucut müreccihsiz tercihin butlanı üzerine kurulmuştur, yoksa, muridin iki eşit makdurdan birini iradeyle seçmesi üzerine kurulmuş değildir.

Failin iki zıttan birini tercih etmesi makdur fiile nispetledir, tercih iradeye nispet olounursa, o takdirde müreccihsiz bir tercih olur» denilebilir. Fakat mucip nasıl, icapla vasıflanmak için başka bir icaba muhtaç değilse vaziyet muhtarda da öyledir.

«Eğer, faili bu taallûkun husulüne götürecek bir kasıt yoksa, o zaman, failin o şeyin hasıl olmasına ve nasıl olmamasına teallûku eşit olur» denilebilir. Bu söz, ancak, fail mucep oldukta gerekir. Zira, aç bir kimseye her yönden eşit olan bir yuvarlak ekmek verilse, bir yerinden yemeye başlayacaktır, burada, tercihi gerektiren ayrı bir irade yoktur. «Ekmeğin her noktası aç insana aynı uzaklıkta değildir» denilebilir. Feleklerin her noktası eşit olduğu halde, kutup noktaları ve dönme mihverleri vardır, bu benzerlerden birini diğerine tercih etmek ancak bir irade ile olur. Bu seçimde sebep feleğin maddesi veya maşuku olduğu mufarak cevhere benzemek için tutturmuş olduğu hareket tarzı olabilir» denilse bile «meyillerin tayini müreccihsiz bir tercihe imkân vermektedir» tarzında bir cevap verilebilir.

Buna karşı «bir şey istediğimiz zaman irademizi istemiyoruz, bir başka şeyi istiyoruz, o halde, yeniden bir iradeye ihtiyaç vardır. İrade ile iş gören failin o işi yaptırtan bir bâisi vardır, bâisin faile nispetle husule gelmesi gelmemesinden evlâdır, eğer bu iki hal eşit olsaydı bâis olmazdı» denilebilir. Fakat, biz, irade ile iş gören failin bâise ihtiyacı olduğunu kabul etmiyoruz, bâisin faile nispetle varlığının evlâ olduğunu da reddediyoruz. Hukema ve Eş'ariler bâisin husulünü evlâ görür ve onda zaruret iddia ederler, mutezilîler ise bâisi kabul eder, fakat, faile nispetinin evlâ olduğunu kabul etmezler.

b) Şeriat sahipleri âlemi muhdes, filozoflar ise kadim kabul etmişlerdir. Bu mesele hakkında hüküm vermek, Galenos'un dediği gibi, zordur. Biz, sözü uzatmamak için Aristo'nun ve onu takip eden islâmların fikirlerini inceliyeceğiz. Âlemde, mücerretler arasında Akıllar, Felek Nefisleri gibi kadim, insan ruhları gibi hâdis olan şeyler vardır; feleklerin madde ve suretleri kadîm, yerleri hâdis, unsurların madde ve suretleri kadim, vasıfları hâdistir.

Birinci delilleri: Eğer, âlemi yaratacak olan şartların hepsi ezelde hâsıl olmuşsa, âlem kadîm olmalıdır. Eğer, hâsıl olmamışsa, hâdis olacaktır. Her hâdisin muhdisi gerekeceğinden, teselsül hâsıl olacaktır, o yüzden âlemin kadîm olması icabeder.

Allahın iki benzerden birini iradesiyle seçeceği ileri sürülebilir. Fakat, iradenin taallûku kadim olmalıdır. Aksi halde ya müreccihsiz bir tercih veyahut teselsül gerekir. İradenin âlemin hudusuna belli bir vakitte taallûk etmiş olduğu söylenemez, zira teselsül ilzamı o belli vakte raci olur. O vakitlerin gerçek bir varlığı olmadığı için teselsül gerekmiyeceği ileri sürülebilir. Ama, âlemin varlığı, bu taallûkların varlığına tabi olduğu için tatbik burhanı lâzım gelir. «Tatbik burhanını kabul etmiyoruz, zira, müreccihsiz tercih mümtenidir, fakat, burada mümteni değildir çünkü, başka zamanlara taallûk etmektedir» denilirse, bu sözün zaafı açıktır, zira, her hâdis ister var olsun ister olmasın bir muhassise muhtaçtır. O hususî vakti

tayin eden şeyin Allahın ilmi olduğu söylenebilir. Fakat, ilim malûma tabidir, o halde, ilim iradenin sebebi olamaz.

Buna karşı «ancak infialî ilim malûma tâbidir, fiilî ilim tâbi değildir, Allahın ilmi ise fiilîdir» denilebilir. Eğer, ilmin vazifesi tahsis ise, ayrıca iradeye lûzum kalmaz. Her ne kadar, ilmin bir muhasis olması bizim görüşümüz değilse de hasmın o soruyu karşılaması lâzımdır. Mutezililerin yapmış oldukları gibi, belli zamanın seçilişinde bir maslahat olduğu söylenemez, zira, bu, Allahın fiilini bir maksada bağlamak demek olur.

Filozoflara ikinci cevap: Tusî der ki: İcada taallûk eden şeylerin hepsi ezelde yaratılmıştır, o bakımdan, müreccihsiz bir tercih gerekeceği ilzamı varit olamaz, âlem yaratılmazdan önce, zaman var değildi; nasılki âlem niçin bu içinde bulunduğu mekândadır diye sorulmazsa, niçin o zamanda yaratılmış olduğu da sorulamaz.

«Hudusun, âlemden sonraki zamanlardan biri yerine diğerinde vuku bulması müreccihsiz bir tercihtir» denilemez, zira, âlemin yaratılmasından sonradır. O bakımdan itiraz varit olamaz.

Filozoflara üçüncü cevap: Eğer, âlemi icat hususunda gereken şeyler ezelî olsaydı günlük hadiseler de ezelî olurdu, halbuki muhdestirler. Buna karşı filozoflar şöyle cevap verirler: Günlük hadiselere arız olan teselsül mümteni değildir, ancak, âlemin hudusuna arız olan teselsül mümtenidir. Bu âlemdeki malûller zinciri felek nefis ve cirimlerinde son bulur. Felek nefisleri cirimlerini iradi bir hareketle hareket ettirir. Cirimlerin hareketlerinden maddede istidatlar hasıl olur. Bu hareketler Allahla âlem arasında aracı rolünü oynarlar. Halbuki, âlem Allahtan bu vecihle sudur etmez, zira, aksi halde bir tagayyür olurdu. O halde, bazı şeylerin ibda yolu ile sudur etmiş olmaları icabeder, Mücerret Akıllar, Felek Nefisleri ve Cirimleri gibi.

Bu sözler kabul edilse bile, onunla kıdem ispat edilmiş olmaz. Zira, denilebilir ki: Vâcib-ul vucut, sonsuz olarak hâdis olan iradelerle murit olur, böylece her irade bir sonrakinin illeti olur veyahut, Allah, cismanî olmayan bir varlığa illet olur, o varlıkta sonsuz, cüzî ve hâdis iradeler bulunabilir, Eğer, Allahın veya bu mücerret varlığın sonsuz iradeleri varsa cismin kadim olması lâzım gelir. Çünkü, cüzi maksatlar cüzî idrâklerle, onlar da cismani âletlerle olur, Evveli olmayan idrâkler evveli olmayan cisim gerektirir. İdrâkin cismanî âletlerle olduğunu kabul etmezseniz bile, hâdiseler cismanî olan şeyler üzerinde vuku bulur.

«Hadiselerin hepsi Allahın ilmindedir, o halde, burhan tamamlanmıştır» denilebilir. Fakat, Allahın ilmi zamanın mücerret sıralanışında olduğu gibi bir sıraya haiz değildir, onlar arasında tabiî bir tertip vardır.

Filozoflara dördüncü cevap: Âlemin ezelde var olması memnudur. Müessir âlemin imkânını ihdas edebilir. Buna karşı «âlemin imkânı ezelidir, aksi halde, inkilâp gerekir» denilebilir. Fakat, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını gerektirmez.

Filozofların İkinci Delilleri: Zaman hâdis olamaz, eğer hâdis olsa, için de hâdis olacağı bir zamana muhtaç olur. Halbuki zamandan önce bir zaman bulunması müstahildir. Zaman harekete, hareket cisme bağlıdır ve hepsi de kadimdir. Oysaki zaman, oluşların mikdarını veren bir çerçevedir.

vehmîdir. Zamanın varlığına dair olan delilleri şunlardır: 1. Hızları eşit olan iki hareketli, belli uzaklıktaki bir harekete beraber başlasalar beraber olan iki hareketli, belli uzaklıktaki bir harekete beraber başlasalar beraber biterler. Biri sonra başlasa, sonra başlayan az mesafe dirde, hızı az olan daha az mesafe katetmiş olur. Ortada, azlık çokluk kabul eden miktarî bir vaziyet vardır. Bu, hız olamaz, zira hız eşit farzolundukta bu miktarî şey değişmişti; imtidat olamaz; zira imtidat değişmediği halde, o değişmişti; o halde, bu, zaman denilen şeydir.

2. Babalık ve oğulluk münasebetindeki öncelik ve sonralık onlara bağlı değildir, sonradan ilâve edilmiştir. Buradaki öncelik ve sonralık tertip üzere olup yer değiştiremez, içtima edemez, karasız imtidatlara arız olur işte bu zamandır.

Birinci delile cevap: Zikredilmiş bulunan imkânlar itibaridir, dışarda varlıkları yoktur. Bunların zihinde artma ve eksilme kabul etmiş olmaları, dışarda bir varlıkları olduğuna delâlet etmez. İkinci Delillerine cevap: Öncelik ve sonralık izafî bir şeydir, dışarda varlığı yoktur; ârız olduğu şeylerin de dışarda varlıkları olması icabetmez.

Aristo'dan şöyle nakledilir: Bir hareketlinin başlangıç ile son arasında, bir özel hali vardır ki bu his yardımıyla bilinir; o hal ile hareketlinin başa ve sona olan nispeti değişir, işte bu hale tavassut mânâsında hareket denir. Bu hareket zâtı itibariyle devamlı, mesafenin uçlarına göre seyyaldir. Onun bu iki hali, zihinde, cüzlerinin bir araya gelmeyip, ardarda dizildiği ve kararlı olmayan bir imtidat hasıl eder. Buna da katı mânâsında hareket denilir. Birinci hareket dışarda ikinci hareket zihinde mevcuttur. Zaman için de vaziyet böyledir. Hayali olan bu imtidat, eğer dışarda devamlı ve kararsız bir şey varsa, onun devamlılığı (istimrarı) ve kararsızlığı (adem-i istikrari) yüzünden hasıl olur.

Hayalî imtidadın ancak bu suretle hasıl olabileceğini kabul etmiyoruz. Düşen damla, hareket eden alevde olduğu gibi, bir suret olmaksızın imtidat hasıl olabilir. Zaman hakkında şu neticeye varırlar: Zaman vardır, eğer hâdis olsa, zamanın yokluğu varlığını zamanî bir geçişle geçmez.

Buna karşı denilebilir ki: Geçme beş türlüdür: İlliyet, tabı, şeref, rütbe ve zaman bakımından. Sonra gelen önce gelenin varlığına mütevakkıf ise geçiş (sebkat) illet iledir, değilse, tabı» iledir. yetkinlik bakımından bir geçiş ise, şerefçe bir geçme bahis konusudur, bu da değilse, zamanîdir. Zamanın yokluğu varlığını ne illiyet, ne tabi, ne şeref ne rütbece geçebilir, o halde geriye zamanca geçmesi kalmaktadır. Fakat geçişin bu sayıya hasredilmesi zarurî değildir.

Gazâlî zamanın yaratılmış olduğu hususunda konuşmuştur. Filozoflara göre heyulâ âlemin ancak bu şeklini kabul edebilir. Eğer, başka bir miktarı kabul etmiş olsaydı, şimdiki halinden daha büyük veya daha küçük bir miktarı hem kabul etmiş hemde reddetmiş olurdu. Âlemin bu miktar üzere var olması bir failden müstağni kalmayı gerektirmez. Fail, ancak, onu bu miktarla var etmiştir. Âlem yaratılmazdan önce mümkün değildi, sonradan mümkün olmuştur sözü müstahildir, ama, âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olabilir sözü müstahil değildir. Âlem var olmazdan önce mümkün değildi sözünün mânâsı mutlak vucut bakımından değil, sadece

o vakitte var olması mümkün olmaması bakımındandır. «Hususinin imkânsızlığı umuminin imkânsızlığını gerektirmez» cevabına karşı «bir vakitte mümkün olan bir şey bir başka vakitte mümteni ise, o takdirde, hadiselerin bir müessirden istiğnaları gerekir» denilebilir. Bu cevaba karşı söylenebilecek olan sözler Gazâlî'nin sözleridir: Farz edilen imkânlar vehmin işidir, dışarda varlıkları yoktur. O halde, zamanın kıdemi gerekmez.

Alemin kıdemine getirmiş oldukları Üçüncü Delil: Âlem ezelden beri varlığı mümkün olan bir şeydir, aksi takdirde, Allahın cûduna halel gelir. Âlemin kadim olmaması cûdun terkedilmesi mânâsını taşımaz. Çünkü mebde bize göre muhtar olan faildir, fiilinin gayesi yoktur ne zaman ve nasıl isterse yapar. Üstelik, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânının gayrıdır ve ona lâzım değildir. Birisinde ezel âlemin varlığının zarfıdır, diğerinde, âlemin imkânının zarfıdır.

Buna karşı «bilâkis, lâzımdır, zira, imkânı ezelidir» demek her bir zaman cüzünde-varlığı kabul etmesinde bir engel yoktur demektir. Bu ise varlıkla vasıflanmakta ezelî olduğunu beyan etmek demektir. Eğer, varlık, hudusla kayıtlanırsa, o takdirde bütünün içinde imkân yoktur demek olur. Çünkü hâdis zâtına nispetle vucudu mümkün olan bir şeydir, eğer bir engel varsa, mümtenidir» denilebilir. Halbuki bir hâdisin zâtı yalnız başına değil, hudus ile beraber bulunur. Hudus, hâdisin cüzü değil, kaydıdır. Hareket gibi, bazı seyyal arazların cüzleri varlıkta içtima etmezler, ama, her bir cüzün varlık imkânı ezelidir. Hareketle beraber zaman ve ses gibi seyyal arızalar ittisalî değil, basittirler, bölüm kabul etmezler, devamlıdır, fakat, kararlı değildirler, hayalde, devamlıymış gibi bir intiba bırakırlar. Bu arızaların zâtlarına nispetle devamları ezelidir. Basit olmalarının mânâsı cüzlerinin dışarda içtima etmemeleridir.

Nasıl, an zamana nokta hatta arız olmuşsa, sesin ârız olduğu harfler de işitilmiş olmak yönünden vardırlar.

Gazâlî'nin sözünde bir güçlük kalmaktadır, o da şudur: Bir şeyin imkânının mânâsı her türlü vucudu kabul eder demek değil, ancak, her hangi bir vucudu kabul eder demektir. Gazâli, âlemin imkânı ezelidir aksi hal de teselsül gerekir demektedir. Fakat, bu sözüne gereken «imkân ezeli olunca mümkün de ezeli olur» mülâzemetini açıklamamıştır, bazı kimseler o mülâzemete temas etmişlerdir.

Anlaşmazlık iki türlü mümkün tanımaktan ileri gelir: 1. İstidadi bir imkâna muhtaç olmaksızın, mebdeden varlık alanlar. Bunların varlıkları ezeli olarak hazırdır, fail de tam faildir. 2. İstidadî imkâna muhtaç olanlar. Bunlar var olmaya hazır değildirler, bir istidat beklerler. Ezelî olmamaları cûda münafi değildir.

Dördüncü Delilleri: Her hâdis madde ile mesbuktur, o halde, madde kadim olmalıdır. Burada üç şey kabul etmek lâzımdır. 1. Heyulâ, 2. Suret, 3. Her hâdis madde ile mesbuktur hükmü. Heyulâ basittir bölünme kabul etmez, cismi bölmeye devam etsek sonunda yokluğa geliriz, halbuki yokluktan bir şey var olmaz, bununla beraber, ortada, bölünmeyi kabul eden bir şey vardır.

Cismin atomlardan değil, fakat, müfret cisimlerden terekküp etmesi niçin muhal olsun? O halde, heyulâya lûzum yoktur.

Heyulânın suretsiz olduğunu kabul edelim. O takdirde, ya kendisine his yolu ile işaret edilebilen bir zâtı vardır, veya yoktur. Varsa, cisim olur yoksa cismî suretin kabilidir. Heyulânın cismi sureti ya hiç bir cüzünde ya bazısında veya hepsinde hâsıl olur. Hepsinde olamaz, zira, aynı zamanda cisim iki mekânda bulunmuş olur; bazısında da bulunamaz, zira ya muhassissiz bir tahsis veya teselsül gerekir. Heyulâda, cismî suretin bütün cüzlerde hasıl olması mümteni değildir.

Her hâdisin madde ile mesbuk olmasına gelince: Her hâdis mümkünaksi halde inkilâp gerekir. İmkân arazdır, izafî bir vasıftır, ârız olacağı bir madde ister. Eğer, mahal sabitse inkilâp gerekir. Zaten, mahal sabitse, imkânla değil, vucup veya imtina ile vasıflanır. Eğer, mümkün sözü ile dışarda var olmazdan önce, zihinde mümkündür fikri kastediliyorsa kabul ederiz. Çünkü imkân dışarda varlığı olmayan aklî itibarattandır. Eğer dışarda ve zihinde var olmadan önce mümkündür fikrini kastediyorsanız kabul etmeyiz. Buna karşı «o halde, imkân mümkünün lâzımı olmaz» denilebilir. İmkânın mümkünün lâzımı olmasının mânâsı şudur: İmkân varlığın ve yokluğun gerekmezliği değil, melzum zifin veya dışarda gerçekleşince lâzım ona sâbit olur demektir. İmkân zâtına nazaran vucut veya yokluğu kabul etmedir. Bu cevap, arazî ve kendiliğinden olmak üzere iki türlü vucut kabul edilmek suretiyle reddedilemez zira arazların bir mevzua muhtaç olduklarını kabul ediyoruz, bununla beraber «bir şey başka bir şey olmak için ilkin o şeyin var olması lâzımdır» hükmünü kabul etmiyoruz. Bir şeyin başka bir şey olması için o şeyin imkânı kâfi gelir. Tusî'nin «imkân her nekadar aklî bir şey ise de dışardaki bir şeye müteallikttir» hükmünü ele alalım: Dışardaki bir şeye taallûk eden imkân bir şeyin varlığının diğeri üzerindeki imkânıdır. Bir şeyin varlığığının kendiliğinden imkânı dışardaki bir şeye taallûk etmez.

Eğer, mümkünün zâti imkânı, onun Vâcib-ul Vucuttan sudur etmesi için kâfi ise, o takdirde, onun devamı ile devam eder; kâfi değilse, o takdirde, hâdis olacak şartlara mütevakkıftır. Onun bir zatî imkânı, bir de şartlar hasıl oldukta, varlığı kabul etme istidadı vardır. Bu şartlar için ya teselsül gerekir veya bu istidatlar mevcuttur, o da maddedir. (Hocazâde, Tehâfüt, I. 15-49, özetleyen Mübahat Türker, üç Tehafüt, s. 229-236)

İKİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki, onun bu söze bu şekilde karşı çıkması, yani öncül ile tâlî arasındaki lüzumiyeti ortaya koyması sahîh değildir. Eğer bozulma tabii akış içerisine bırakılır ve zorunlu kabul edilmezse, keza semavi cirmin canlı olduğu ve her canlının tabii akışı içerisinde bozulacağı gibi onun da zorunlu olarak solmadan evvel bozulacağı kabul edilirse bu takdîrde bu öncülden tâlînin lâzım olması sahîh olur.

Ancak bu öncülleri hasımlar gök konusunda delilsiz olarak kabul etmezler. Bunun için Calinus'un sözü iknâî olomuştur... (Tehafut et-Tehafüt 127)

(2) Ben derim ki, eğer güneş solsaydı ve onda meydana gelen şeyler cirminin büyüklüğünden dolayı gözlem süresince hissedilemez olsaydı, onu

solmadan dolayı hâdis olan cirimlerden şu ana kadar hissedilen bir mikdarın bozulmuş olması gerekirdi. Şöyleki bir şeyin solması ancak ondan ayrışan parçaların bozulmasıyla mümkün olur. Ayrışan cisimlerin mutalaka solan kısımlarda ayrışan cisimlerin muhakkak bütünüyle âleme bâki kalması veya başka parçalara ayrılması gerekirdi. Bunlardan hangisi evrende apaçık bir değişmeyi gerektirir? Cüz'leriyle keyfiyetlerine gelince... Cirimlerinin kemiyetleri değişmiş olsaydı fiilleriyle infiâlleri de değişirdi. Fiilleri ve infiâlleri değişmiş olsaydı özellikle yıldızlarda olanlar değişirdi. Buardan semavi cisimlerdeki bozuşmanın ilâhî nizamdan hâlî olduğu vehmedilmiştir' ki bu filozofların anlayışına süredir. Halbuki bu söz burhân mertebesine ulaşmaz. (Tehafüt, et-Tehafüt 129).

(3) Ben derim ki, bu söz reddetmek için onunla meşgul olmaktan çok aşağıda basit bir sözdür. Çünkü yokluk (adem) ve fenâ muterâdif isimlerdir. Yok olarak yaratılmamış olan fenâ olarak yaratılmış olmaz. Eğer biz fenâyı varlık olarak kabul etseydik onun mertebelerinin en son kısmının araz olması gerekirdi. Arazın mahalsiz olarak bulunması ise mustahîldir. Öyleyse ademin, ademi meydana getirmesi nasıl düşünülebilir? Bu saraya tutulmuş olanların sözlerine benzemektedir...

Ben derimki, Kerrâmiye burada üç şey öngörmektedir. Bu fâil, fiil -ki onlar buna îcâd adı verirler- ve mef'ul ki onlar bununla fiile ilişeni kastederler. Onlar burada yokedilen bir şeyi ve yoketme adı verilen bir fiili ve yokedilmiş bir şeyi öngörürler. Onlar fiilin, fâilin zatıyla kâim birşey olduğunu kabul ederler. Bu gibi durumda fâilde hiçbirşeyin meydana gelemiyeceğini, o yüzden ihdâs edici olamayacağını ifade ederler. Çünkü bu nisbet ve izâfet bâbındandır. Nisbet ve izâfetin hâdis olması onun mahallinin hâdis olmasını gerektirmez. Mahalde değişmeyi gerektiren hâdisler, bizzat mahalli değiştiren hâdislerdir. Bir şeyin beyazdan siyaha dönüşmesi gibi... (Tehafüt, et-Tehafüt 135-136)

Ben derim ki, herne kadar onu eskilerden birçokları söylemiş olsa da bu söz son derece düşüktür. Varlıkların sürekli akış içerisinde bulunduğunu ve onların gerektirdiği mahallerin hiç son bulmayacağını söylemelerini kastediyorum. Eğer o kendiliğinden yok oluyorsa yine kendiliğinden var olacaktır. Eğer bu böyle ise, bir şey ile var olmuş bulunan objenin aynen onunla yok olmuş olması gerekir ki, bumustahîldir. Şöyle ki, varlık yokluğun zıddıdır. Ve iki ters şeyin bir tek yönden var olması mümkün değildir. Bunu için salt var olan şeyin yok olması düşünülemez. Şöyle ki, onun varlığı yokluğunu gerektiriyorsa aynı anda var, yok olacaktır. Bu ise mustahîldir. (Tehafüt, et-Tehafüt 137-138)

İbn Rüşd, arazların iki zaman içerisinde bâkî kalmayacağını söyleyenlerin ve arazların cevherlerde varlığının cevherin bâkî kalması için şart oloduğunu söyleyenlerin sözünün anlaşılmaz olduğunu belirtiyor. Sonra Gazzâlî'nin İbn Sina'dan rûhtaki hâdis olma ve fesat arasında fark bulunduğuna dair naklettiği görüşlerin anlamsız olduğunu bildiriyor. (Tehafüt et-Tehafüt 139-141)

Yokluğun bu nitelikle sirâyet etmesi sahîhtir. Filozofların ortaya koydukları görüş de budur. Çünkü yokluk failden ikinci bir kasıtla sâdır olmuştur ve ârizidir. Onun sâdır olması veya mâkûl olması. Bizzat ve önce-

likle olomasını gerektirmez. Filozoflarla yokluğun vukuunu inkâr edenler arasındaki fark şudur: Filozoflar hiçbir şekilde yokluğun vukuunu inkâr etmiyorlar. Ancak öncelikle ve zâtî olarak fâilde yokluğun vukuunu inkâr ediyorlar. Çünkü fâilin fiili ilk ve bizzat zorunlu olarak yokluğa taallük etmez. Onlara göre yokluğun vukuu fâilin varlıktaki fiiline tâbîdir. Bu, âlemin hiçbir şekilde var olmayana dönüşmesini söyleyenler için gerekli olan haldir. (Tehafüt, et-Tehafüt 143)

(4) Ben derim ki, fâilden varlığın sudûru gibi yokluğun da sâdır olduğu ortaya konulursa arada çok büyük fark vardır. Ama önce varlık, sonra yokluk ortaya konulursa; yani fâilden bir tür varlığın tavassutuyla hâdis olduğu söylenirse - nitekim bu, bilfiil varlığın kuvve haline, getirilmesidir ve bu fiilin iptaliyle olur ki mahaldeki melekedir- bu takdirde sahîhtir. Bu yönden filozoflara göre âlemin yok olması mumteni değildir. Bir başka şekle girmesi imkânsız değildir. Zira burada yokluk arazî ve tâbî olur. Onlara göre mümteni olan şey objenin olmaz hale dönmesidir. Eğer böyle olsaydı fâilin fiilinin öncelikle ve bizzat yokluğa taalluk etmesi gerekirdi. Bu sözlerin hepsinde araz zati olana karşılık alınmıştır ve filozofların bu konuda söyledikleri imtina sözünden bu gerekli kılınmıştır. Bu kitabın içinde bulunan sözlerin çoğunluğu bu kabil sözlerdir. Bunun için de bu kitaba verilmesi gereken en gerçek isim mutlak tehâfüt kitabı veya Ebu Hâmid'in Tehâfütü (tutarsızlığı) ismi olurdu. Yoksa filozofların tehafütü ismi değil. Bu kitaba (İbn Rüşdün Tehafütü) verilecek isimlerin en doğrusu sözlerini tutarsızlığı ile gerçeği arasında ayırım ismi olacaktır.

Bu mes'elede Hoccazâde ise özet olarak şu bilgileri verir.

«Âlemin ezeliyetinde söz konusu edilen dört delil biraz değişikliklerle burada da caridir: 1. Âlemin icadına taallûk eden her şey ezelde hasıl olmuştur. Eğer âlem yok olursa Kadim ya durumunu değiştirmez o takdirde malûl illetten tahallüf eder, veyahut değiştirir, bu ise tagayyür gerektirir. Bu haller ancak fail, icabî fail olduğu vakittedir: eğer fail muhtarsa iradesi taallûk etmeyince âlem yok olur. 2. Eğer zaman var iken yok olsa, yokluğu ile varlığı arasında sonra ve öncenin içtima edemiyeceği bir uzaklık kalır, zamanı yoktur derken varolarak kabul etmiş oluruz zamanın yok olması müstahildir, zaman harekete bağlıdır, hareket cisme bağlıdır, o halde âlemin ebediyeti gerekir. 3. Bu delil âlemin ebedî olarak mümkün olmasına dayanır. 4. Bu delil imkânının maddede bulunması gerektiği fikrine istinat eder.

Gazâlî bu meselede filozofların iki delilini nakletmiştir: 1. Güneş yokluğu kabul etseydi küçülürdü. Buna cevap olarak yok olmanın şartı küçülmek değildir, üstelik, rasatlar takribîdir demiştir. Bir şey yok olmuşsa bir sebebi vardır. Bu sebep kendisi olamaz ne de bir irade olabilir, zira ona tagayyür gerekir. Fakat sebep zât olabilir, öyleki bir zamanda varlığını bir başka zamanda yokluğunu gerektirmiş olur. Ademin âlemin zâtında yaratılması zıtların içtimaını gerektirmez; zira, burada kastedilen şey bekaya münafi olan şeydir. «Yokluğun sebebi, şartın vezalı olamaz zira teselsül gerekir» sözünü kabul etmiyoruz; zira bu şart hareket devirleri gibi, birbirinin yerini tutan ve kendiliğinden bakî kalmayan arazlardan olabilir. Şart son bulunca meşrut da son bulur. Buna karşı 'hareketin varlığı mahalline mevkuftur, eğer hareketin mahallinin şartı o hareket olsa buna devir ge-

rekir' denilebilir. Fakat bize göre devir gerekmez. Çünkü arazların mahallerine ihtiyacı bekaları için değil varlıkları içindir. Üstelik bütün bunlar bâtıl olsa bile ademin sebebi irade olabilir. Bu tagayyür gerektirmez, zira, irade bir olduğu halde taallûkları çoktur.

'Failin eseri adem olamaz' denilebilir. Eğer adem devamlı ise bu doğrudur, fakat, hâdis olan adem için doğru değildir. İradenin ademe taallûkunun mânâsı artık âlemin varlığına taallûk etmedi demektir. Vaziyet tıpkı arazlarda olduğu gibidir. Buna karşı arazlarda yok olma değil fakat zıtların ârız olması bahis konusudur denilebilirise de bu kabul edilemez, zira, bir zıddı gelmezden önce orada bir araz bulunmaktadır. Zıddı geldikte ya zıtlar içtima edecektir veya birinci yok olacaktır. Üstelik, hareket gibi, zıddı olmayan arazlar da vardır.» (Hocazâde, Tehâfüt, 1, 49-54, özetleyen mübahat Türker, üç Tehafüt, s. 270-271)

ÜÇÜNCÜ MES'ELE

(1) Ben derim ki; âlem ya bizâtihi kadim ve mevcuttur fakat muteharrik olması yönünden değildir. Çünkü her hareket yenilenen parçalardan meydana gelir. Onun hiçbir şekilde fâili yoktur. Ya da sürekli hâdis olma anlamına kadîm olur ve hâdis oluşunun evveli ve sonu bulunmaz. Çünkü sürekli ihdâs ifâde eden şey; kesintili ihdâs ifade edenden daha çok ihdâs ismine layiktir. Bu yönden âlem, Allah tarafından ihdâs edilmiştir ve ona hudûs ismi kıdem isminden daha uygundur. Filozoflar, âleme kadîm ismini vermişlerse bu, zaman bakımından yokluktan sonra ihdâs edilmiş olmaktan kaçınmak içindir. (Tehafüt et-Tehafüt 162).

(2) Ben derim ki; bu sözün bütünü doğrudur. Çünkü fâilin fiili ancak hareket edici olması bakımından mef'ûle taallük eder. Kuvve halinde olan varlıktan fiil halinde olan varlığa harekete hudûs adı verilir. Nitekim yokluk ta, hareket ettiren de hareketin varlığının şartlarından biridir. Fâilin fiilinde şart olmayan şey bu takdîrde fâilin fiiline ilişmezse İbn Sînâ'nın dediği gibi zıddına ilişmesi gerekmez. Lâkin filozoflar iddia ederler ki; varlıklardan bir kısmının hareketi cevhere dayalıdır. Rüzgârlar ve diğerleri gibi. Gökler ve ötekiler de bunun gibi varlığı hareket ile olan varlıklar cinsindendir. Böyle olunca sürekli hudûs halinde bulunmaktadırlar ve bu hâl devam etmektedir. Öyleyse nasıl ki, ezeli olan mevcûd ezelî olmayandan daha çok vücûda hak sahibi ise, aynı şekilde hâdis olması ezelî olan mevcûd bir vakitte hâdis olandan daha çok hâdis ismine mustehaktır. Eğer âlem bu sıfatla olmasaydı-yani cevherinin hareket etmesini kastediyorum-âlem var olduktan sonra Bârî Subhânehu'ya muhtaç olmazdı. Tıpkı evin tamamlanıp bittikten sonra yapıcının varlığına muhtaç olmaması gibi. (Tehafüt, et-Tehafüt 167-168).

(3) Ben derim ki, eğer ilk fâili, basît görülen konuda basît fâil gibi vazederlerse bu lâzımdır. Bütün varlıkların basît olmasını kastediyoruz. Bu husûs, talebi bütün varlıkları umumileştirenler için bu lâzımdır. Varlıkları müfârık ve heyûlânî varlık diye ikiye ayıranlara gelince, onlar mahsûs (duyumlanan) varlıkların yükseldiği prensipleri, mâkûl varlıkların yükseldiği prensiplerden ayırmaktadırlar. Duyumlanan varlıkların prensiplerini madde ve şekil olarak kabul ederek, bir kısmının diğer bir kısmı için fâil oldu-

ğunu söyleyerek semâvî cirme kadar yükselmektedirler. Makûl olan cevherleri ise bir yandan şekle, bir yandan sûrete, bir yandan gayeye ve bir yandan fâile benzeyen bir ilk mebde'e kadar çıkarmaktadırlar. Bütün bunlar onların kitablarında açıklanmıştır. Öncülün müşterek getirilmesi onlara bu kuşkunun lazım kılınmasını gerektirmez. Aristonun mezhebi budur. Birden ancak bir çıkar iddiasına gelince bu eski (filozofların Pre-sokratik) cedelî olarak âlemin ilk mebdeini araştırdıkları sırada üzerinde ittifâk ettikleri bir iddiâdır. Onlar burhânî araştırmayla bunu iddiâ etmişlerdir. Hepsinin görüşü mebdein bütün varlıklar için bir olduğunda ve birden ancak bir çıkacağında karar kılmıştır. Onlar için bu iki esas tekarrur edince çokluğun nereden geldiğini araştırmaya başlamışlardır. Bu görüş, bundan daha eski olan ilk mebdein hayır ve şerr şeklinde ikiliği görüşü bâtıl olduktan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü onlara göre zıdların ilkelerinin bir olması imkânsızdır. Ve onlar genel olarak birbirine zıd olan şeylerin bütün zıdları içereceğini ve bunun da hayır ve şer olduğunu kabul ederek ilkelerin bu nedenle iki olması gerektiğini sanmışlardır. Eskiler varlıkları düşünüp; hepsini bir tek gayeye bağlandığını ve bunun da tıpkı komutanlar tarafından sağlanan askerî bir nizam ve yine şehir yöneticileri tarafından şehirde sağlanan düzen gibi âlemde mevcût bir nizam olduğunu görünce âlemin de bu sıfatla muttasıf olması gerektiğine inanmışlardır. İşte Allah Subhânehû'nun **«Eğer kaînatta Allahtan başka ilâhlar olsaydı gök ve yeryüzü fesâda uğrardı»** (Kur'an, 31, ayet22) sözünün anlamı budur. Bunun üzerine onlar her mevcûtta hayrın varlığını kabul etmek yerine şerrin-faziletli şehir halkının yöneticilerinin koydukları cezalar gibi- araz yoluyla hâdis olduğuna inanmış lardır. Cezalar hayr için konulmuş şerlerdir. İlk kasıtla değil... Nihayet onların yanında ilk mebdein bir olması inancı kesinleşince ve bir üzerinde şüphe vâki olunca bu konuda üç tür cevab vermişlerdir. Bir kısmı çokluğun heyûlâ tarafından geldiğini zannetmiştir ki bu Anaksagoras ve taraftarlarıdır. Bir kısmı çokluğun âletlerin çokluğu tarafından geldiğini iddia etmişlerdir. Bir kısmı da çokluğun aracılar tarafından geldiğini iddia etmişlerdir. Bu konuyu ilk ortaya koyan Eflatun olmuştur ve görüş bakımından en iknâ edici olan da onun görüşüdür... Ebu Hâmid'in yaptığı itiraza gelince bu onları ilzâm etmez. (Tehafüt et-Tehafüt, 175-182)

(4) Tanrının ilminden ve cömertliğinden sadır olan varlıkların südûr halkaları şöyledir: «Evvelden ikinci bir varlık çıkar. Bu cisim olmayan bir cevherdir. Madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrak eder. Evveli idrâk etmek sûretiyle kendisinden üçüncü bir varlık çıkar. Onun zâtı itibariyle cevher olmasından dolayı birinci göğün varlığı hasıl olur. Üçüncü olarak çıkan bir varlık cevheri itibariyle akıldır, Evveli ve kendi zatını idrâk eder. Evveli idrâk etmesi bakımından ondan dördüncü bir varlık hâsıl olur, kendi zatının cevherini bilmesi sebebiyle de ondan sâbit yıldızlar küresi hasıl olur. Dördüncü varlık maddede değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesi nedeniyle ondan beşinci bir varlık hâsıl olur, kendi zâtının cevherini idrâk etmesi nedeniyle de ondan Zühal küresi doğar. O beşinci varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrak etmesi nedeniyle ondan altıncı bir varlık hâsıl olur. Kendi zatının cevherini idrâk etmesi nedeniyle de müşteri küresi doğar. Altıncı varlık ta madde değildir, Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden yedinci bir varlık doğar, kendi cevherinin varlığını idrâk etmesinden Merihin küresi doğar. Yedinci varlık da madde değildir. Evveli ve kendi zâtını

idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden sekizinci bir varlık doğar, kendi zatının cevherini idrak etmesinden ise güneş kürresi doğar. Sekizinci varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Eveli idrâk etmesinden dokuzuncu bir varlık doğar, kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden Zühre'nin kürresi doğar. Dokuzuncu varlık ta madde değildir. Evveli ve zâtını idrâk eder. Evvel idrâk etmesinden onuncu varlık doğar kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden Utârid'in küresi doğar. Onuncu varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden onbirinci varlık doğar, kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden ise Ay küresi doğar. Onbirinci varlık da madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Bu varlıkla maddeye muhtaç olmama durumu sona erer. Bu varlıklar maddeden ayrıdırlar, cevherleri akıldır ama, aynı zamanda mâkûldür. Göksel cisimler ay küresinde sona ererler. Göksel varlıklarda en üstün olanından daha az üstün olana doğru bir sıralanış vardır. Evvelden ilk çıkan varlıkların en üstünü cisim olmayanlarıdır yani maddeden ayrı olan varlıklardır. Bunları akıllar teşkîl ederler. Akılların en üstünü Evvelden çıkan ikinci akıldir, en aşağı olanı da birinci akıldır. Akıllardan sonra üstünlük mertebesi bakımından göksel olan varlıklar gelir. En üstün göksel varlık birinci göktedir. Sonra derece derece onbirinciye yani ay küresine kadar iner. Bu sûretle Evvelden sonra gelen maddeden ayrı varlıkların sayıları on tane olur. Halbuki göksel cisimlerin sayıları dokuzdur, hepsi birden ondokuz ederler. Müfârik varlıkların her biri müstakildir, varlıkta başkasıyla iştirak etmezler, zıtları da yoktur, çünkü maddeleri yoktur. Onların nevileri şahıslarına aittir. Bu varlıkların her biri kendi zatını ve Eveli idrak ederler... Tanrıdan ilk çıkan ve sayıca bir olan şeye Fârâbî el-akl-el-Evvel demektedir. Bu ilk mebdein varlığı kendiliğinden mümkün, tanrı ise vâciptir. İşte bu bakımdan kendisinde bir kesret hasıl olur. Varlığının vücûbunu Tanrıdan alır, halbuki imkânı kendisinden almaktadır. Kendi zâtını ve Evveli idrâk eder. Evvelin Vacib'el-Vücud olduğunu idrâk etmesiyle ondan ikinci akıl hasıl olur. Kendi zâtının mümkün el-vücûd olduğunu idrâk etmesiyle en yüksek gök (felek-i alâ) hasıl olur. İkinci akıldan da aynı yolla yani en yüksek göğün maddesini ve illetini idrâk etmekle bir başka akıl ve bir başka felek hâsıl olacaktır... Göksel cisim olarak dokuz mertebede kendilerini arzederler ve tabîatları itibariyle dairesel hareketler yaparlar. «(Fârâbî, el-Medîne el-Fâzıla, s. 19-23, Üyûn el-Mesail, s. 59 nakleden Mübahat Türker, Aristoteles ve Farabi'nin varlık ve düşünce öğretileri, s. 88-90).

Gazzâlî bu yeni platoncu südür nazariyesine Makâsıd el Felâsife'nin ikinci bölümünün beşinci makalesinde geniş yer verir. «Beşinci makale objelerin ilk mebde'den varlıklarının keyfiyetine ve sebeplerle müsebbeblerin sıralanış keyfiyetine ve bunların sebeplerin sebebi olan bir iç sebebe yükseliş keyfiyetine dâirdir. Sanki bu makâle ilâhiyât bahsinin özüdür...

Denildi ki, Evvelden-daha önce geçtiği gibi-kendisinde ikilik bulunan mücerred bir akıl sâdır olur, bundaki ikiliğin birisi kendisine Evvelden, diğeri de kendi zâtından gelmiştir. Bundan bir melek bir de felek hâsıl olur. Ben melekle mücerred aklı kastediyorum. En üstün olanın en üstün asıldan sadır olması gerekir. Akıl en üstündür ona Evvelden gelen vasıf ta en üstündür ki bu varlıktır. Evvelin vâcip olması dolayısıyla ondan ikinci bir akıl ve el felek el-aksâ hâsıl olur. Bu hasıl oluş, kendisi için madde gibi olan imkân dolayısıyladır. İkinci akıldan üçüncü bir akıl ve burçların feleği gerekir.

Üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühalin feleği gerekir. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşterinin feleği gerekir. Beşinci akıldan altıncı akıl ve Merih'in feleği gerekir. Altıncı akıldan yedinci akıl ve Güneşin feleği gerekir. Yedinci akıldan sekizinci akıl ve Zührenin feleği gerekir. Sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarid'in feleği gerekir. Dokuzuncu akıldan onuncu akıl ve ayın feleği gerekir. Bu noktada göksel varlıkların vücudu yeterli olur. Evrenin dışında ondokuz yüce varlık hâsıl olur. Bunlardan onu akıllar dokuzu de feleklerdir. Eğer feleklerin sayısı bundan fazla olmazsa bu sahîhtir, eğer bundan fazla olursa bütün göksel cisimleri tamamlayıncaya kadar akılların artırılması icabeder. Ancak vasat yoluyla sadece bu dokuzu üzerinde durulabilir. Bundan sonra süflilerin varlığı başlar bunlar önce dört unsurdur. Bunların muhtelif olduğunda şüphe yoktur. Çünkü tabîi yerleri muhteliftir. Bir kısmı merkezi bir kısmı çevreyi arar. Kevn ve fesâda kâbil olduğuna göre tabîatları nasıl birleşebilir?... (Makâsıd'el-Felâsife, 217-221) Ayrıca bakınız. Muhammed el Behiy, el-Cânib el-İlâhî min el-Tefkîr el-İslâmî, s. 158 ve devamı, İhvân el-Safâ, Resâil III, s. 182, Bekir Karlığa, İslâm kaynakları ve filozofları ışığında pythagoras ve presokratik filozoflar, s. 113-121, İbn Sînâ, el-Necât, s. 251).

(5) Bu tamamen İbn Sînâ ve Ebu Nasre el-Farâbî) ile diğerlerinin filozoflara yüklediği şeylerdir. Bu kavmin (filozofların) eski mezhebi ise şöyledir: Ortada bazı ilkeler vardır ki, bunlar semâvî cirimlerdir. Semâvî cirimlerin ilkeleri maddelerden ayrı varlıklardır ki bunlar semavi cirimleri hareket ettiren güçlerdir. Semâvî cirimler bunlara itaatla sevgi yönünden ve emirlerine imtisâl bakımından hareket ederler. Çünkü bunlar hareket için yaratılmışlardır. Şöyle ki, mademki semâvî cirimleri hareket ettiren ilkeler maddelerden ayrıdırlar ve cisim değildirler, cisimlerin hareket ettiği maddelerin özelliğinin böyle olması durumu ortadan kalkar. Ancak muharrikin hareketle emretmesi şekli kalır. Bunun için -onlara göre- semâvî cisimlerin, canlı, konuşan, kendisini akleden ve emir yönünden kendisini hareket ettiren ilkeleri akletmeleri gerekir. Bilgi ile bilinen arasında fark olmadığı, ancak bilinen bir madde olması, bilginin ise madde halinde bulunmadığı onlar tarafından kesinlik kazandığı için -ki kitab el-Nefiste böyledir- madde halinde olmayan varlıklar mevcut olursa bunun cevherinin ilim veya akıl olması gerekir. Ya da istediğiniz gibi herhangi bir isim verebilirsiniz. Onlara göre maddelerden ayrı olan bu ilkeler daha önce semâvî cirimler diye ifade edilmiştir, sürekli hareket halindedirler ve onlara yorulma, bıkma ilişmez. Bu şekilde sürekli hareket ifade eden herşey cisim değildir ve cismin kuvve hali de değildir. Semâvî cisim, bakayı mufarıkât yönünden elde etmiştir. Onlara göre bu mufarık ilkelerin varlığının onda bulunan bir ilk mebde ile bağlantılı olması sahîhtir. Eğer böyle olmasaydı ortada mevcut bir nizâm olmazdı. Onların bu konudaki görüşleri sayfalar halinde saklıdır. Hakkı bilmek isteyenlerin bunların görüşlerine vâkıf olması gerekir. Keza bütün feleklerin özel hareketlerle günlük hareketlerini yapmaları onlar tarafından kabul edilir. Bu hareketi emreden ilk mebdedir ki bu Allah Teâlâdır. O diğer ilkelere, öteki feleklere başka hareketleri yapmalarını emreder. Bu emirle gökler ve yeryüzü ayakta durur. Tıpkı ilk kralın şehirde verdiği emirlerle ondan sâdır olan bütün emirlerin bu ilk emre dayanması gibidir. Nitekim Allah Subhânehu da **«her semâya emrini vahyetmiştir»** buyurmaktadır. (Kur'an, 41, 11) Bu teklif ve itaat insana hayvanı- nâtık olması nedeniyle vâcib olan teklîf ve itaatın aslıdır. İbn Sînânın bu ilkelerin bir-

birlerinden sudûru konusunda anlattıklarına gelince bu, kavmin (filozofların) bildiği birşey değildir. (Tehafüt et-Tehafüt 184-194).

Ben derim ki, cahillerle bilginler, halk ile havas arasında bu gibi hususların olması uzak görülemez. Nitekim sanatkârlar yaptıkları şeylere birçok nitelikler katarak avama sundukları ve bu konuda garip fiiller yaptıkları zaman halk onların sar'aya tutulduğunu zanneder. Hakikatta sar'aya tutulanlar kendileridir. Akıllılarla cahillerin ve bilginlerin durumu böyledir. Bu gibi sözlerin bilginlerin görüşlerinden ve nazar ehlinden alınmaması gerekir. Onun (Gazzâlî) bu şeyleri zikrederken onları bu şeylere sevkeden görüşleri de zikretmesi gerekirdi ki işitenler bunlarla onlar arasında mukâyese yapıp onun iptal etmek istediği şeyleri de bilsinler. (Tehâfüt et-Tehafüt, 194-195)

Ben derim ki eğer halka ve onlardan söz bakımından biraz daha yüksek makamda bulunan kimseye, «göze bir ayak büyüklüğünde görülen güneş yeryüzünün 170 katıdır» denilirse, bu mustahîldir der. Ve böyle düşünenler onlara göre uyuyan kimse gibidir. Bu hususta onların kendilerinin doğrulayacağı öncüllerle ikna edilmesi bizim için zor olur. Kavrayabilmelerinin yolu ancak burhândır. Burhânı da, burhan tarikine sülûk edenler bilirler. Bu husus geometrik şeyleri gerektiren konularda ve talîm konularında böyle olduğuna göre ilahî ilimlerde böyle olması daha uygundur. Yani ilahî ilimlerde de bazı şeyler avama açıklanırsa ilk başlangıçta çirkin ve kötü karşılanır ve rüya görüyormuş gibi olurlar. Çünkü onlarda bu tür bilgilerin başlangıçları ve ilkeleri yoktur ki buradan akıl yoluyla ikna olabilsinler. Yani cumhûrun aklını kastediyorum. Çünkü neticede onlar için akıl bakımından zâhir olacak şey başlangıçta mustahîl olan şey gibidir. Bu husus sadece ilmî meselelerde değil amelî meselelerde de böyledir. Eğer biz sanatlardan bir sanatın dağılıp yok oloduğunu farzedecek, sonra varolmasını vehmedecek olursak ilk bakışta bu mustahîl gibi olur. Bunun için insanlardan birçoğu bu gibi sanatların insanlar tarafından kavranılamayacak sanatlar olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu sebeble bir kısmı onu cinlere, bir kısmı peygamberlere nispet etmişlerdir. Hatta İbn Hazm, peygamberin varlığına en kuvvetli delilin bu sanatların varlığı olduğunu iddia etmiştir. Durum böyle olunca hakkı aramayı tercîh eden kişinin çirkin bir söz görünce ve onun için övünmeye değer öncüller ile çirkinliğini giderecek birşey bulamazsa o sözün bâtıl olduğuna inanmaması gerekir.

Bu husus böyle olduğuna göre bütün konularda cedelî muhataba yollarına düşmemek gerekir. Tıpkı diğer meselelerde düşüldüğü gibi. Cedel diğer ilimlerde mubah ve faydalı iken bu ilimde (ilâhiyât) yasaktır. Bunun için bu ilme atf-ı nazar edenlerin çoğunluğu bunların aklın niteliğini kavrayamaycağı cevherlerin keyfiyetinden ibâret olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Çünkü siz ona nasıl olduğunu söyliyecek olursanız ezelî akıl ve bozulan varlık bir olur. Durum böyle olunca Allah, hakkında bilgisizce tartışanlardan hakkını alır. Bunun için filozofların bu bilimlerde son derece güçsüz olduğu zannedilir. Bunun için de Ebu Hâmid onların ilâhiyât ilimlerinin tahlili olduğunu söylemiştir. Ancak biz her hâl-ü kârda bu hususu beğenilen ve bilinen öncüllerle açıklamak istiyoruz. Hernekadar burhânî olmasa da bunu açıklamaya çalışacağız. Fakat biz bunun böyle olmasını iyi görmedik. Ancak bu adam bu yüce ilme bu hayali sokuşturduğu ve fazîletli davranışlarla insanları mutluluklara ulaştırmaktan

alakoyduğu için bunu tercih ettik. Allaha ona sorar ve onu hesaba çeker... Daha sonra İbn Rüşd filozofların bu konudaki görüşlerini uzun uzadıya açıklıyor. (Tehafüt et-Tehafüt, 206-234)

(6) Karşılaştırınız, Tehafüt et-Tehafüt 237-238

(7) Bu konuda Gazzâlinin Mişkât el-Envâr adlı eserinde İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerine katıldığını beyan eden İbn Rüşd bunun çirkin bir davranış olduğunu belirtmektedir.

Ben derim ki, eğer filozoflar bu sözü söylemiş olsalardı Mâlûl el-Evvel'-de sonsuz çokluğun bulunduğuna inanmaları gerekirdi. Ve yine zorunlu olarak onlara Mâlûl el-Evvel'e çokluk nereden gelmiştir demek icabederdi. Nasıl onlar birden çok sadır olmaz diyorlardıysa aynı şekilde çoğun birden sâdır olmayacağını da söylemek zorundadırlar. Sizin birden ancak bir çıkar sözünüz ilk birden kendisinde çokluk bulunan birşey sadır olmuştur sözünüzle çelişiktir. Çünkü bu sözünüze göre birden sadece birin çıkması icabeder. Ancak Mâlûl el- Evvel'deki çokluğun herbirinin evvel olduğunu söylemeleri kalıyor ki, bu evvellerin çok olması zarûretini doğurur. Ne kadar acaibdir ki, Ebu Nasr (El Fârâbî) ve İbn Sînâ bu hususu görmemişler. Çünkü bu hurafeleri ilkin söyleyen bu ikisidir. Halk onları takibederek bu sözü filozoflara nisbet etmişlerdir... Çünkü onlar demişlerdir ki, ikinci mebde'de bulunan çokluk kendi zâtını ve gayrinin akleder olmasından dolayıdır. Onlara göre onun zâtının iki tâbîatı olması gerekir. İki suret demek istiyorum. Öyleyse ilk mebde'den sâdır olan ve sâdır olmayan hangisidir? Onlar, Mebdei evvel; zâtı bakımından mümkün gayri bakımından vâcibtir dediklerine göre bu yine gerekmektedir. Çünkü mümkün olan tabîat zorunlu olarak vâcib el- vücûd'dan faydalanmış olan vacib tabîatın gayri olması gerekir. Mümkün olan tabîat vacib olan tabîat haline dönüşemez. Aksi takdirde, mümkünün tabîatı, zarûrî tabîata dönüşebilir olurdu. Bunun için zarûri tabîatlarda -ister gayriyle ister zâtından zorunlu olsun- imkân asla mevcut değildir. Bütün bunlar hurâfe ve kelâmcıların sözlerinden çok daha zayıf sözlerdir. Ve bütün bunlar filozoflara sonradan sokuşturulmuştur. Onların prensiplerine uygun değildir. Bütün bu sözler cedelî olmak şöyle dursun hatbî ikna mertebesine bile bâliğ olamaz. Bunun için Ebu Hâmid onların ilâhî ilimlerinin zanlardan ibaret olduğunu eserlerinin birçok yerlerinde söylemekte haklıdır. (Tehafüt at-Tehafüt, 245-246)

(8) Ben derim ki, İbn Sînâ ve diğer filozoflar Mâlûl el-Evvel'de çokluk olduğunu söyleseler ve her çokluk ta; çokluğu tekliğe döndürmeyi gerektiren bir teklikle tek olabilse ve çokluğun tek olduğu teklik basit bir anlam olup tek bir basitten sadır olduğunu ifade etseler. Ebu Hâmidîn kendilerini ilzâm ettiği bu lâzımlardan ve şenaatlardan rahatça kurtulurlardı. Ebu Hâmid el Gazzâlî; filozoflara nispet edilen yanlış bir durumla onları yenince ve kendisine sağlam cevab verecek birini bulamayınca bundan memnun kalmış ve filozoflar için lâzım olan muhâlleri çoğaltmıştır. Boşlukta yüzen herkes sevinir. Eğer o bununla filozofların reddedilemiyeceğini bilseydi hiç te sevinmezdi. Bu durumun bozukluğunun esası onların birden ancak bir çıkar sözleridir. Bunu söyledikten sonra birden çıkan bire, çokluğu koymuşlardır. Bu ise o çokluğun illetsiz olmasını gerektirmiştir. Bu çokluğu koymaları sınırlı olduğundan mevcûdâtın varlığı için üçüncü ve dördüncü ilkelerin ithâli gerekmiştir ki bu vaz'î bir şeydir ve bunu burhân ile kabul etmek zarûreti doğmaz...

Bütün bunlar hezeyan ve hurâfelerden ibârettir. Bunun temeli onların (İbn Sînâ ve Fârâbî) Aristotalesin mezhebine göre birin nasıl illet olduğunu kavrayamamalarıdır. Meşşîlerden ona tabi olanların mezhebi de böyledir. Nitekim Aristoteles, (metafizik kitabının lâm (Lamda) da makâlesinin sonunda bu hususta kendisinden önce geçen eski filozofların birşey söylemeye güçlerinin yetmediğini belirtmiştir. Bizim onlardan naklettiğimiz şekle göre, «birden ancak bir çıkar önermesi» doğru bir önerme olur. Birden çokluk sadır olur önermesi de aynı şekilde doğru olur. (Tehafüt et-Tehâfüt 249-250)

(9) Bütün bu sözler İbn Sînâ'nın ve onun gibi söyleyenlerin sözleridir ki hepsi de doğru olmayan sözlerdir. Filozofların esas görüşlerine uygun değildir. Bununla beraber bu adamın (Gazzâlî) zikrettiği derecede ikna kabiliyetinden yoksun değildir. Onun burada tasvir ettiği şekil de konunun hakiki şekli değildir...

Eğer adam (Gazzali) bu konularda hak sözü kastetmişse yanılmıştır ve mazûrdur. Eğer bilmiş te maksadı, konuyu çarpıtmak ise-ortada gerekli bir zorunluluk yoksa-mazûr değildir. Fakat bunlarla kendisinin bu meselede-yani çokluğun nereden geldiği meselesini kastediyorum- dayandığı burhânı yoksa ve bunu bildiği için böyle kastetmişse o bu husûsta sâdıktır. Nitekim biraz sonra söylediklerinden bu anlaşılacaktır. Zira adam (Gazzâli) bu mes'elede kuşatıcı bilgi mertebesine ulaşmamıştır. Daha sonraki halinden anlaşılan budur. Bunun sebebi adamın sadece İbn Sînânın kitablarına bakmış olmasıdır ki, bu yüzden kendisine hikmet konusunda eksiklik ilişmiştir. (Tehafüt et-Tehafüt 253-254)

(10) Ben derim ki; insan aklının kavramaktan âciz olduğu her konuda şerîata müracaat etmemiz gerektiği doğrudur. Şöyle ki, vahiy kanalıyla alınmış olan bilgiler aklî bilgileri tamamlayıcı mâhiyette gelmiştir. Şunu kastediyorum: İnsan aklının âciz olduğu her konuyu Allah Teâla vahiy yoluyla insana anlatmıştır. İnsan hayatında zorunlu olarak kavranamayan bilgilerin bir kısmı bütünüyle kavranamaz. Yani aklın tabîatında aklettiği şeyi idrâk edecek bir güç yoktur. Bir kısmı ise bazı insanların tabiatı dolayısıyle âciz olduğu bilgilerdir. Bu insanların tabiatından gelen acizlik yafıtratın aslından kaynaklanır veya öğrenim görmemek ve bilgisizlik gibi arizî sebeblerden dolayı dışardan âriz olabilir. İşte vahıy bütün bu sınıflar için bir rahmettir. Gazzâlî'nin bizim maksadımız onların iddialarını geçersiz kılmaktır ki bu da hâsıl olmuştu sözüne gelince bu söz o maksada uygun düşmez. Çünkü bu, bilginin sürçmelerinden bir sürçmedir. Bilgin olması hasebiyle bilginin maksadı hakkı elde etmektir. Yoksa kuşku salmak ve kafaları kararsızlığa sevketmek değildir. (Tehafüt et-Tehafüt 255-256)

Denilirse ki, sen bu meselede ne dersin? İbn Sînâ'nın; kesretin illet olması konusundaki görüşünü iptal ettin. Ya bu hususta senin diyeceğin nedir? Denilebilir ki; filozoflardan bu hususta cevap verenler üç sözden birini söylemişlerdir. Birisi çokluk heyûla yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür, İkincisi aletler yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür, üçüncüsü vasıtalar yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür. Aristonun taraftarlarından anlaşıldığına göre onlar bu konuda vasıtaları sebeb kılan görüşü doğrulamışlardır. Ben derim ki bu kitabta burhânî bir cevap vermek mümkün olmaz. Fakat biz ne Aristonun ne de meşşâî filozofların eski ünlülerinin ken-

dilerine nispet edilen bu sözü söylediklerini görmüyoruz. Sadece isâğûci kitabının sahibi Forforyos el Sûrî (porphyrius) mantık ilmine giriş kitabında bunu söylemiştir. Adam Aristo gibi filozofların bilginlerinden değildir. (Tehafüt et-Tehafüt 259-260)

Bu konuda Hocazâde özetle şöyle der:

«Eğer fail kendiliğinden bir ise ondan çıkan mefûlün o belli mefûl olması gerekir, eğer başka bir mefûl de gerektirirse o takdirde hiç birinin faili olmaz. O belli (muayyen) malûl ile tahassus etmesi illetin zâtı yönündendir. «**Malûl-u Evvel** ile tahassus etmesi başka **Malûl-ü Sâni** ile tahassus etmesi başkadır, o bakımdan ikisine birden illet olur» denilemez, zira zât her bakımdan vâhit olarak vazedilmiştir.

«Eğer o belli malûl ile tahassus etmese, onun iktiza etmesi başkasını iktiza etmesinden evlâ olmazdı» sözünü ele alalım. Buradaki başka sözü ile eğer bir illetin malûlü olmayan şey kastediliyorsa, o zaman, o illet o belli malûle taallûk etmezse mülâzemeti kabul etmeyiz. Çünkü sadece o belli malûma taallûk etmeyen fakat aralarına onu da alan birçok umura taallûk edebilir ve yine evleviyet gerçekleşir. Böylece, tek malûl değil çok malûl sudur etmiş olur. Eğer bu başka sözü ile o illetin ayrı bir malûlü kastediliyorsa mülâzemeti kabul ederiz. Fakat o takdirde eseliyet yoktur, o belli malûlü iktiza ettiği gibi, diğer malûlleri de iktiza eder.

«Eğer illetin zâtı her yönden bir ise ve kendisine nisbeti aynı olan bir çok umurla bir tek hususiyete sahip ise, yani hepsinin illeti aynı olmak durumu varsa o takdirde bu şeyler tektir» denilirse cevabı şudur: Eşya arazları ile değil, zâtları ile birbirinden ayrılır. Varlıklar illet cihetinden değil kabil cihetinden temayüz ederler. Gerçi bir tek nev'in fertleri arazen temayüz ederse de bu arazların da sebebi başka arazlardır, teselsül gerekir. Eğer hakikî bir olandan bu muhtelif arazların ifaze etmediği vahit bir nevin fertleri çıkarsa bu fertler temayüz etmezler.

Birden bir çıktığı apaçıktır denilemez, zira bu hususta milel ehli ihtilâf halindedir.

Hakiki vahidi izafet ve selpler ya bozar ya bozmaz; bozarsa, ondan bu cihetle kesret çıkar. Bozmazsa, bir selple bir malûl, bir başka selble bir başka malûl çıkar. Buna karşı «malûlün sudurunda ademî bir emir rol oynayamaz, aksi halde, adem malûmün vucuduna dahil olmuş olurdu» denilemez. Zira bir şeyin faili var olmalıdır ki ondan vucut sâdır olsun cümlesi açıktır ama bir şeyin vucudunun mütevakkıf olduğu şeyin varolması gerekir hükmü açık değildir.

Birinci vaziyeti kabul ederiz: Selp hakikî vahdeti bozar. Selp meslûp gerektirir, o takdirde, vâhit vâhit olmaz. Fakat biz selbin meslûp gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Eğer selp yüzünden kesret hâsıl olsa **Malûl-u Evvel'i** icat ederken de kesret gerekirdi. İbn-i Sinâ'nın talebesi Behmenyar'a yazdığı delil şudur: Eğer hakiki bir (vahit) den A ve B sadır olsa bu aynı vahitten, aynı cihetten hem A sâdır olmuş olur hem de A sadır olmamış olur. çünkü B, A nın gayrıdır, oysaki bu muhaldir.

Bunun cevabı şudur: Ondan B sadır oldukta, bu, «A sâdır olmadı» demek değildir. Sadece, A olmayan şey sâdır oldu demektir. Vahit bir illette

taaddüt veçhi yoktur. Ondan A ve B gibi iki şey çıksa, B,A nın çıktığı vecihle çıkacaktır, oysaki çıkmaması lâzımdır. Demekki ortada bir çelişme vardır.

İştikak mehazı sabit olunca, ki burada bir şeyden A nın suduru ve gayrı sudurudur, muştakın ona göre olması lâzımgelir, ki burada ondan A sâdır oldu, A sâdır olmadı sözüdür. O halde iki nakîz içtima etmiş olurlar denilemez. Çünkü A nın gayr-ı sudurunun mânâsı A nın suduru olmayan şey'dir. Bu takdirde A nın suduru başka B ninki başkadır. Eğer A nın gayr-ı sudurunun mânâsı sudurun A dan nefyi ise bu mânâ daha hususî olup ona B nin suduru gerekmez. B nın suduru mânâsına gelen A nın gayr-ı suduru A nın sudurunu nefytmek mânâsına gelen A nın gayrı sudurunun doğruluğunugerektirmez. İki zıt bu halde değil aksi halde içtüna etmiş olurlar.

A nın suduru olmayan şey mefhumu umumidir, A nın sudurunun nefyi mefhumu hususîdir. Umumi için doğru olan şey hususinin doğruluğunu gerektirmez. Onun için A nın sudurunun gayrı olan B gerçekleştikte, A nın sudurunun nefyinin gerçekleşmesi icabetmez. A nın sudurunun nakizi A nın sudurunun nefyi değildir; onun nakizi A nın sudurunun gayrı'dır.

Âlemin Mebdeden Suduru:

Âlemin **mebdeden** suduru keyfiyetin şu itirazlar yapılabilir (284). I. İlk sâdır olan şey cisim olamaz zira o madde ve suretten mürekkeptir sözünü kabul etmiyoruz. Zira cisim kuturları imtidatlı basit bir şey olabilir. 2. Birden bir, ancak ortadan bir şart yoksa çıkar, suretin sebebi heyulâ olabilir. Buna karşı «Suret heyulânın illetine şeriktir, birbirinin sebebi olsa devir gerekir» denilemez. Zira heyulânın şerik illeti mutlak şurettir, muayyen suret değildir. Üstelik, eğer suret heyulâya müessirse, şahıs itibariyle ona takaddüm etmesi icabetmez 3. Malûl-u Evvel nefis olabilir.

Bunlar müstahil olsa bile, Malûl-u Evvel'in yine akıl olması gerekmez. Bu, Malûl-u Evvel'in sıfatlarından bir şey olabilir. Buna karşı «vahıt bir şeyin bir şeyi hem kabul edip hem onun faili olması caiz değildir» denilebilir. Bu hususta ileride söz sırası gelecektir. Filozoflar imkân gibi itibarî şeylerin kesretin sebebi olduğunu ileri sürdüler. O halde, kesretin izafet ve selplerle çıkması niçin caiz olmasın? Tusî buna şöyle cevap vermiştir: Selp ve izafet ancak gayrın subutundan sonra mevcut olur; selp meslûba, izafet mensuba muhtaçtır, aksi halde devir gerekir. Bir gayra kıyas edilen şeyin bir başka gayra mebde olması caiz olmaz mı denilirse, cevabı şudur: İkinci gayrın vâcib-ul vucuttan suduru birinci gayr vasıtasıyladır. Bir şeye mütevakkıf olan şey, o şeye de mütevakkıftır. Eğer sudur kendiliğinden ise bu gerekmez.

Buna şöyle cevap verilebilir: Eğer bu söz ile meslûbun ve mensubun zihinde subutu kastediliyorsa kabul. Fakat burada devir lüzumunu kabul etmiyoruz. Eğer selp ve izafet meslûp ve mensubun varlığına mütevakkıftır fikri kastediliyorsa, bunu, izafet hakkında kabul ederiz, selp hakkında etmeyiz. Zira mantıkta salibenin doğruluğu konunun subutunun varlığına mütevakkıf değildir.

Eğer Mebde-i Evvel'in vucudu hakikatının aynı ise, mutlak vucut onun hususî vucuduna arız olduğundan dolayı, daha onda ilk adımda, mut-

lak ve hususî vucuttan dolayı Malûl-u Evvelde kesret hasıl olur.

Bazı islâm filozofları itibari şeylerin kesret mebdei olabileceklerini kabul etmediler. Onlara diyoruz ki itibarî şeylerin birden çok çıkmasında menşe olmaları niçin caiz olmasın? Malûlün kesret menşeinin var olan şeyler olması neden lâzım olsun?

Bizden çoğun çıkması keyfiyeti hususunda Gazâli filozoflara birçok bakımlardan itiraz etmiştir:

1. Eğer **Malûl-u Evvel'in** imkânı kendinin aynı ise kesret yoktur; gayrı ise, bu, **Mebde-i Evvel**'e de gereksin. Eğer «vucub-ul vucut imkân gibi kesret mebdei olamaz, vucudun ta kendisidir» denilirse cevabı şudur: Vucubun iki mânâsı vardır: a. Vucudun gayrından istiğnası, b. Mutlak vucudu iktiza etmek. Burada iktiza itibarî, iştiğna selbî bir şeydir, ikisi de dışarda mevcut değildir, o halde illete muhtaçtır diye getirilen mahzur ortadan kalkmış olur.

Gazâlî'nın «Vucub-ul vucut vucudun aynı olamaz, çünkü vucup nefyedildiği halde vucut sabit kalır» sözü muvazeneli bir söz değildir. Çünkü vucubun kevni olduğu iddia edilen vucut onun hususi vucududur ve diğer vucutlardan bununla yarılır; o yüzden eğer vucubu nefyedilirse vucudu sabit kalamaz.

2. Mebdeini idrâk etmesindeki vaziyet de aynıdır. Mebdeini idrâk etmesi kesret gerektiriyorsa bu neviden kesret Mebde-i Evvel'e de gereksin. Bazıları Allahın zâtını bilmesi zatın aynıdır, zâtı idrâk ederek gayrını idrâk eder kanaatındadırlar. Bunu göstermek için derler ki: İnsanda bilgi hususunda üç hal vardır: a. Bu halde malûmat (bilinenler) kendiliğinden ayrı ayrı bir hale gelmiştir. b. Bu halde malûmat bir kuvvetle ayrı ayrı hale gelmiştir. c. İnsanda basit bir hal vardır o halden kesîr malûmat doğar. Cüzler bu basit ilimde gizlidir. En şerefli ilim işte budur. Fakat bu zam fâsittir, zira gayr Evvel'in zâtının lâzımıdır. Zatı bilmek lâzımları bilmeyi gerektirmez. Üçüncü durumdaki diğer bilgi lâzımlara değil cüzlere taallûk eder.

Buna karşı «Mebde-i Evvel'in zâtını idrâk etmesi gayra illet olduğunu idrâk etmesi demektir, bu, icmalî bir bilgidir» denilirse şu cevap verilir: Gayra mebde olduğunu idrâk etmesi zâtın kendisi değildir. Zira izafeti idrâk etmek muzafı idrâk etmek değildir, aksi halde, Akl-ı Evvel'in malûl olduğunu bilmesi zâtını bilmek olur, zâtını bilmesi zâtının aynı olunca kesret gerekmezdi. Bu kimselerden, Allahın gayrını bilmediğine inananlar olmuştur.

İslâm filozoflarından Allahın zâtını ve bütün malûlleri vasıtasız bir ilimle bildiğini iddia edenler vardır. Allahın bu bilgisinde çokluk hasıl edecek bir vecih yoktur. Aynı şekilde, ilmi de bu cinstendir.

Gazâlî Malûl-u Evvel'in sadece kendi zâtını idrâk etmesi icabettiğini söylemiştir. Aksi halde kendi zâtının illetinden başka bir illet gerekirdi, halbuki, zâtının illeti hakikî birdir (vahittir), birden ancak bir çıkar. Malûl-u Evvel'in mümkün-ül vucut olması, onun mebdeini idrâk etmesini, mebde-i Evvel gerektirmez. Demekki ortada mebdeini bilmekten ileri gelen bir kesret olmaz. Buna karşı mebdeini bilmesi Mebde-i Evvel'den sâdır olmuş bir şeydir denilebilir.

3. Malûl-u Evvel'in kendi nefsini idrâk etmesi kendi nefsi değildir. Çünkü ilim başka malûm başkadır. O halde aynı durum **mebde-i Evvel'de** de varit olsun. Bunun cevabı şudur: Bu hal bir şeyin gayrını idrâk etmesi için doğrudur, oysaki burada zâtını idrâk etmektedir.

4. Felek cirminde basit bir mânâ var olmak gerekirken üç yönden terkip bulunmaktadır: a. Suret ve heyulâdan mürekkeptir, b. miktarı muayyendir, c. kutupları bellidir. Bunları tayin eden ayrı ayrı illetler olmalıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: **Akl-ı Evvel'in** malûlleri onun imkânından, Felek-ül Aksâ'nın cirmi ve sureti onun varlığından çıkmıştır.

İmam Raziye göre, felek cirminde mevcut mâkûller yüzünden onda kesret hasıl olmuştur. Araz itibariyle bir, kemmiyet, eyn, fiil, infial yüzünden nevi nevidir. Fakat, iki veya üç kesret kabul edildikten sonra artık kesret kapısı açılmış olur. Felek cirminin bu miktarı kabul etmesi ya heyulâsının ancak bu miktarı kabul etmesinden veyahut nevî suretinin bu miktarı gerektirmesinden ileri gelir. Kutup noktalarının o muayyen noktalar olması o hususî hareketi yapmasındandır. Hareketin aslı, ilkin, yüksek mebdelere benzemektir, sonra bundan aşağılık olan şeylere (safilât) inayet hasıl olur. Bu da husulü mümkün olan vazıların fiile çıkması suretiyle hasıl olur, ve gerçekleşir. «Eğer, kemalât vazıların kuvveden fiile çıkmasında ise, bunun için bir hususî harekete lûzum yoktur, her hangi bir hareket bu işi gerçekleştirebilir» tarzında yapılacak olan bir itiraz şöyle karşılanabilir: Kemalât cüzlerle değil, külle hasıl olur. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu için cüzî hususu tayin etmeye yol yoktur. Bu cüzî maksadın ancak bu hususî hareketle hasıl olduğunu kabul etmek lâzımdır.

5. Sabit yıldızların feleği Akl-ı Sânî'ye dayanır. Oysaki, yıldızlar sayısızdır, demekki kesret ve vahdete dayanmaktadır.

Fakat filozoflar Akılların sayısının on olduğunu kati olarak söylemediler, o halde sabitelerin feleğinin çok sayıda olduğu söylenebilir. Buna karşı sayıları muayyendir denilse bile kesreti temin eden fakat bizim bilmediğimiz cihetler olması mümkündür. Fakat bu tarz bir cevap kabul edilemez; zira, Malûl-u Sânî'de bilmediğimiz kesret cihetleri bulunmak caiz olunca aynı şey Malûl-u Evvel'de de olsun ve böylece diğer Akıllar'ın varlığı ortadan kalksın. Halbuki filozoflar bunu kabul etmezler, sayılarının on olduğunu kesin olarak belirtmemişlerse de daha az olabileceği fikrini tutmazlar.

«Eğer kendisine benzenilen şey vahit olsaydı, hareketler de hız ve yön bakımından vahit olurdu» denilemez, zira, hareketin gayesi benzemektedir, fakat, ondan dolayı benzemek isteyenin sayısı ile benzenilen şeyin sayısı kestirilemez.

6. İmkân tabiî ve birdir, vahittir; ancak, teşahhusat ile çoklaşır ve muhtelif olur. O halde, nasıl olur da bundan bazen Felek-i Aksâl En Uzak Felek, bazen başka felek, bazen unsurî âlemin heyulâsı, bazen de hiç bir şey sadır olur? Mülûl-ü Evvel'in nefsini ve mebdeini idrâk etmesinden, nasıl olur da iki ayrı şey sâdır olur, halbuki insanda böyle bir şey olmaz?

Cevabı: Filozoflar Akl-ı Evvel'in imkânı İlk Feleğin cirmini icabeder dememişler, kendi zâtının hususiyetini, imkân yönünden idrâk etmesi bunu icabeder demişlerdir. İnsanda böyle bir şey vuku bulmamasına gelince

İkisinin imkânı birdir, ama, aslında, Akl-ı Evvel diğer nevilerin hepsine muhaliftir. Akl-ı Evvel'in feleği ile Felek-i Aksânın cirmi arasında ne gibi bir münasebet vardır soru ölçülü bir soru değildir. Çünkü, maksat kesretin mebdeini araştırmaktadır, yoksa sudurla sâdır olan arasındaki münasebeti beyan etmek değildir. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu halde yüksek mebdelerdeki durumu nasıl anlasın?

Gazâlî filozofların Allahın âlemin bir sanii olduğunu kabul etmeleri bir telbistir, bu hal onların esaslarına üç yönden aykırıdır: Fail, fiil, ye ikisi arasındaki münasebet bakımından. Fail irade ile fiil yapan şeydir, faili tabii fail ve irade ile fiil yapan fail tarzında ayırmak hatalıdır. Allah, filozoflara göre mucip olunca, hakiki fail olmaz. Fiil ihdastır, yokluktan varlığa getirmektir, oysaki bu durum kadîmde farzedilemez zira, anlara göre âlem kadimdir, demiştir.

Gazâli'nin bahis konusu etmiş olduğu bu iki vecih filozofların dâvâlarını iptal etmek için değil, sadece, kelimede niza etmek içindir. Zira, fiili sırf iradi olana haşretmek memnudur. «Bir kimseyi ateşe atana katil deriz, ateşi katil saymayız» fikrini kabul ediyoruz, ama, ateşe atanı katlile mutlak olarak vasıflandıramayız. Gazâlî'nin gayesi filozoflar aleyhine telbis iddia etmektir. Halbuki filozoflar, fail ile mutlak müessiri, fiil ile mutlak eser veya tesiri kastetmektedirler, irade ile fiil yapan faili noksan bulurlar.

Gazâlî'nin üncü vecihteki sözlerinin hülâsası şudur: Allah vâhit, âlem kesirdir, halbuki, birden ancak bir çıkar, o halde âlem Allahtan çıkamaz. Eğer, âlem, Akıllardan ibaret bir zincir vasıtasiyle Allahtan çıkar denilirse, o takdirde birliklerden mürekkep olan bir şey olmamak gerekir. Halbuki, âlemde mürekkepler vardır. Aksi halde birden bir çıkar sözü bâtıl olur.

Fakat sana malûmdurki, her bakımdan bir olan Allahtan kesir olan âlemin çıkması mümkündür. Zira, **Mebde-i Evvel'in** A olduğunu farzedelim, ondan ilkin B çıkar, sonra B vasıtasiyle bir C çıkar... ilâh. ve kesret hasıl olur. Gazâli'nin gayesi kesretin kendiliğinden ve vasıtasız olarak çıkamıyacağını göstermektedir. Zaten fiilden vasıta nefyedilemez, bu hali kendisi de «ateş vasıtadır» diyerek itiraf etmişti». (Hocazâde, Tehâfüt, I, 54-78, özetleyen M. Türker üç Tehafüt, 288-295)

DÖRDÜNCÜ MES'ELE

(1) Ben derim ki, bu söz ikna edici olmakla beraber doğru değildir. Çünkü illet ismi ismen iştirak yoluyla dört illet için söylenir. Fâil, sûret, heyûlâ ve gâye (İlletlerini) kastediyorum. Eğer bu filozoflara cevap olsaydı sakat bir cevab olurdu. Çünkü onlar âlemin ilk illeti vardır derlerken hangi illeti kastettiklerini söylüyorlar. Eğer fiili sürekli var olan ve var olmaya devam eden, mef'ûlu de fiili olan fâil sebebi kastettik demiş olsalardı onların mezhebine göre bizim söylediğimiz gibi sahîh bir cevap olurdu ve buna itirâz edilemezdi. (Tehafüt et-Tehafüt, 266)

Bu sözler bütünüyle eksiktir. Çünkü bu ismin hem birinci feleğe söylenmesi, hem de bütünüyle gök yüzüne söylenmesi doğru olur. Ezcümle illeti

bulunmadığı farzedilen bütün mevcûdların türleri için söylenebilir. Bu görüşle dehrîlerin görüşleri arasında hiçbir fark yoktur.

İlleti olmayan ilk mebdei dehrîlerin de, diğerlerinin de kabul ettiğini söylüyor. Asıl ihtilafları bu mebde'dir. Dehrîler diyorlar ki, ilke küllî felektir. Dehrî olmayanlar diyorlar ki, o feleğin dışında birşeydir ve felek te onunla mâlûldür. Bunlar ikı fırkadırlar. Bir fırka feleğin ihdâs edilmiş bir fiıl olduğunu kabul ederken öbür fırka kadîm bir fiil olduğunu iddia ediyor. (Tehafüt et-Tehafüt, 269-270).

(2) Ben derim ki «zikrettiğiniz bütün meslekler feleğin evveli olmayan devirleri caiz kabul etmekle aleyhinize batıl olur» sözünün cevabı daha önce geçmişti. Biz o zaman demiştik ki; filozoflar sonsuz illet ve mâlûlleri câiz görmezler. Çünkü bu, illeti olmayan bir mâlûle vesile olur, Araz yoluyla kadîm bir illet bakımından bunu gerektirir. Lâkin mustakil olduğu ve beraber bulunduğu takdiri ile sonu olmayan maddeler için böyle değildir Sadece devir olduğu zaman böyledir. İbn Sînâdan anlattıkları hususlara gelince... Onun sonu olmayan ruhları caiz gördüğü ve bunun ançak vazi olan rûhlar için mumteni olacağını söylediğine dair nakilleri ise doğru söz değildir. Filozoflardan hiç kimse bunu söylemez. Bunun mumteni olduğu, onlardan naklettiğimiz umûmî burhânlarda apaçık görülür. Bu bakımdan-yani bilfiil sonu olmayan rûhların varlığını söylemeyi kastediyorum-Gazzâlînin onları ilzâm ettiği şeyler filozoflar için lazımgelmez. Bunun için ruhlar şahısların sayısıyla sayılır ve bâkîdir diyen kimse tenâsuh fikrini söylemiş olur. (Tehafüt et Tehafüt 274-275)

Hocazâde ise bu konuda özetle şöyle der :

«Gazâli'ye göre âlemi hâdis farzeden bir kimsenin onun faili olduğunu kabul etmesi kolaydır. Âlemi kadîm ve failsiz sayan bir kimsenin de görüşü anlaşılmaktadır, fakat hem kadîm sayıp hem fail kabul edenlerin görüşü çelişiktir.

Cevabı: Eğer kıdem ile malülü olmaması kastediliyorsa memnudur, eğer sâni'sözü ile var etmemişken var eden anlaşılırsa, filozoflar bunu kabul etmezler, Filozoflara göre, âlem mümkündür o halde, bir yapıcısı vardır. O takdirde onların mesleği çalışma ihtiva etmez.

Filozoflar bir mebde ispat etmek için şöyle delil getirirler: Var olan ya mümkün ya vâciptir. Mümkün, varlığının illeti olandır, vâcip olmayandır. Mümkünler zinciri vaciple kesilir. Bu vâcip cisim olamaz, zira o mürekkep değildir, nefis de değildir, zira her bakımdan birdir, o halde başka bir üçüncü şeydir.

Gazâlî bu görüşe üç yönden itiraz etmiştir: 1. Bu mebde feleklerden bir olabilir. 2. Burada teselsülün müstahil olduğu ortaya konulmamıştır. Tatbik burhanı evveli olmayan müteakip hadiselerle nakzedilmiştir. Onlar vücutta içtima etmedikleri için tatbik tasavvur olunamaz, denilirse, buna karşı filozoflar insan ruhlarının bilfiil sonsuz olduklarını kabul etmektedirler denilebilir. Fakat, bu ruhlarda tertip olmadığı için tatbik burhanı yine geçmez.

Müteakip hadiselerin her ne kadar, dışarda vücutları yoksa da Mele-i A'lâ'nın ilminde mevcutturlar denilirse, «bu ilimler her halde insanın il-

minden başka türlüdür, zira zamana dahil olmazlar» tarzında bir cevap vermemelidir. Zira maksat, teselsülü iptal eden delilin mutlak olarak tamamlanamıyacağını göstermek değildir, bilâkis maksat bu delilin filozoflara göre tamamlanamıyacağını göstermektir. Bu ilimlerdeki tertip mücerret, zamanî tertip değil, tabiî bir tertiptir. Tabii tertibin hakiki vücutta olduğu iddia edilemez, zira yüksek mebdelerin eşyayı bilmekteki maksatları onların illetlerini bilmektir. Üstelik her ne kadar bu ilimler hal geçmiş ve gelecekte değillerse de onlarla vaki olan vakitler bilinir, o yüzden tertip hasıl olmuş olur. O halde tatbik burhanı da varit olmuştur.

Bazı kimseler, ruhların tabiî ve vazî tertipleri olduğunu kabul etmiş olduğuna göre, O halde ruhlar yönünden de tatbik hasıl olmuştur.»

(Hocazâde, Tehafüt, I, 78-85 özetleyen, Mübahat Türker üç Tehafüt, 311-316).

BEŞİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki, Ebu Hâmid (el-Gazzâlî) bu ikinci yöntemdeki eksikliği farkedememişte filozoflarla Vâcip el-vücûddan nefyettikleri çokluğa cevâz verme konusunda konuşmaya başlıyor... Ebu Hâmid bu metottaki cevaplarını kısaca belirtince onların tevhid konusundaki görüşlerini belirtmeye ve ardında da buna karşı çıkmaya başlıyor. (Tehafüt et-Tehafüt, 295)

(2) Ben derim ki; Ebu Hâmid (El Gazzâlî) Allahın bir olması ve birçok vasıflarla nitelendirilmesi konusunda filozofların mezheblerini anlatmak üzere naklettiği şeylerin çoğunu iyi nakletmiştir. Bu konuda ona söyliyecek bir şey yoktur. Sadece Bârî Subhânehûya akıl adı verilmesinin menfi anlam ifade ettiğini söylemesi bunun dışındadır. Mesele öyle değildir. Akıl ismi meşşâî filozoflara göre bizzatihi en özel bir isimdir. Onlar aklın ilk mebdein gayrı olduğu, dolayısıyla Bârînin akıl olarak nitelendirilemiyeceği hususunda Eflatun'un görüşlerine karşıdırlar (Tehafüt et-Tehafüt, 310)

3 — Hocazade ise bu konuda özetle şöyle der:

«Allah'ın birliği hususunda filozofların üç görüşü vardır: 1. Her biri kendiliğinden vâcib-ul vucut olan iki varlığın mevcut olması caiz değildir. Onun vucudu kendiliğinden taayyün gerektirir, o halde, ancak, bir tek şahsa hasredilebilir. Her biri kendi vucudunun taayyününü gerektiren iki ayrı vâcib-ul vucut tasavvur edilemez. Zira, vâcib-ul vucudun hakikatı mücerret vucuttur. Bunda ayrılık olmaz, ancak, mahiyete mukarin olan vucutta ayrılık olur. Filozoflara göre, vâcibin vucudu, vâcibin hakikatıdır. 2. Eğer vucut iki şey arasında müşterek olsa o iki şeyin ayrıldıkları bir nokta olmalıdır, bu suretle terkip gerekir. Zira, vucupta iştirâk, taayyünde farklılık terkip demektir. Vucup, vâcibin mahiyetidir. Terkip vâcib-ul vucutta muhaldir.

Eğer taayyün ârıza ise sebebi ya mahiyettir, bu takdirde, taaddüt gerekmez veya mahiyetten başkadır, o takdirde, vucudun vucubuna münafî bir vaziyet hasıl olmuş bulunur. Vucut ancak muayyen için tasavvur olunabilir aksi halde, mevcut mevcut olarak diğerlerinden ayrılamaz, ancak arazen ayrılır ve bu suretle, mevcut cüzî olmaz; o halde vucut zarurî olarak ise o takdirde, vucutla taayyün etme keyfiyeti sadece o şahsın nevi olur,

taayyüne muhtaçtır. Eğer bu taayyünün sebebi mahiyet ve onun arızaları yani o hüviyete ait bulunur, fakat bu hal hüviyetten terkibi kaldırmış olmaz; eğer, taayyünün sebebi hüviyet ise hüviyet cüzî bir şeydir ve onda böyle ayrılacak bir birlik yoktur. Eğer onda, küllî mahiyetten başka ayrılacak bir birlik yoksa, bu, onda bir birlik tasavvur etmeyi önlemez.

Eğer, vucup sözü ile vucudun zâtının gerekirliği kastediliyorsa, vucup vâcibin hakikatine eşit olamaz, zira, bu halde, vucup itibarî bir şeydir ve dışarda varlığı yoktur. Eğer, başka bir mânâ kastediliyorsa, o takdirde, muhtelif hakikatların her biri vucup ile vasıflanabilirler ve terkip gerekmez. Vucubun, mahiyetin ta kendisi olduğuna dair getirilen delil safsatadır. Böyle olmasa bile «eğer vucup ârıza olsa illetlenmiş olurdu» sözünü kabul etmiyoruz, zira, vucup itibarî bir şeydir, dışarda varlığı yoktur. Buna karşı «itibarî vucutlar mahallerine tespit edilebilmek için illete muhtaçtırlar» denilebilir ama onun zâtı hususi vucuptur, ârızı ile (yani mutlak vucupla) kendiliğinden vasıflanması icabeder, bu takdirde, kendisinin (yani vucubî olan zâtın) ârızına(yani vucuba) tekaddüm etmesi gerekir, oysaki bir şey kendi kendisinden önce gelemez. Eğer taayyünü mahiyete zait kılarlarsa, ikinci görüşte tutunamazlar; eğer mahiyetin aynı kabul ederlerse, birinci görüşte tutunamazlar. 3. Vâcip birden çok olursa, herbirine mahiyete zâit bir taayyün gerekir. Bu taayyünle bu vucup arasında ya bir lüzum vardır veya yoktur, eğer yoksa, bu, birinci şüpheye dönmek olur; demek ki hariçten bir sebeptir, oysaki bu vacib-ul vucudu muhtaç kılmaktır. Eğer varsa, ya, taayyün vucudun sebebî olur, ya vucup taayyünün veya her ikisi bir üçüncünün malûlu olur, bunların hepsi bâtıldır.

Vâcibin çok sayıda olması mahiyete zait bir taayyün gerektirmez. Eğer vâcip nev'i mahiyette müşterek ise, bu hal lâzım gelir. Her biri diğerinden taayyün gerekmeden, kendiliğinden ayrılmış olan vacipler caizdir. Mahiyetle teşahhustan yapılmış olan terkip akli cüzlerden olan bir terkiptir, böyle bir terkip vâcib-ul vucut için mümteni değildir.

Eğer Gazâlî, filozofların birinci görüşüne vermiş olduğu cevabı ile «vucub-ul vucut iki şeye de denilse o zaman muayyen bir fert için vucub-ul vucudun husulü o muayyen ferdin zâti bakımından kendisine vâcib-ul vucut denilen şeyden dolayıdır» fikrini kastediyorsa, filozoflar böyle bir şey söylememişlerdir. Vâcib-ul vucudun vucubu kendiliğinden olunca başkası tarafından olamaz demek iki ayrı tabiat bir lâzımda iştirâk etmek demektir; bunun butlanına kimse karşı koymaz. İmkân, zâtları ayrı olan mahiyetlerin zâtî bir hususta iştirâk etmeksizin, meselâ cevher ve arazda olduğu gibi. gerektirdikleri bir şeydir. Buna karşı «vucup, onlara göre, vahit ve şahsî bir şeydir, imkânın tersine onda vahdaniyet vardır. Ayrı tabiatların aynı lâzımda iştirâk etmeleri, meselâ mümkünde olduğu gibi ancak, nev'i vahit içindir, yoksa şahsî vahit için değildir» denilemez; zira, deriz ki: Vucubun şahsî vahit olduğu sâbit olursa, bu, matlûba kâfi gelirdi; o bakımdan, Gazâlî'nin selp illetle midir değil midir tarzında sual sormasına lüzum yoktur.

Eğer, Gazâlî bu sözü ile «vucub-ul vucut nevinin iki ferdi varsa birinin vucub-ul vucudu ya onun zâtına mahsustur, o takdirde bu nevî bir fertlidir, veyahut başkasına da mahsustur, o o takdirde vâcib-ul vucut olması başka bir şey yüzündendir, ama, o zaman, vâcib-ul vucudun şahsi illetlenmiş o-

lur,» fikrini kastediyorsa, bu fikir, İbn-i Sinâ'nın vucubun vâcibin mahiyeti olduğuna dair ileri sürmüş olduğu görüşün bir özetidir.

Buna karşı şöyle söylenebilir: Vucub-ul vucudun, vâcibin mahiyeti olduğunu kabul etmiyoruz, bilâkis onun arızalarından bir arıza olması mümkündür. Bu hale göre, ayrı ayrı zâtlar olabilir, yoksa Gazâlî'nin «vucup selbî bir şeydir, illet gerektirmez» şeklinde bir cevap getirmesine lüzum yoktur. Zira, eğer, vucup mahiyetin kendisi ise, onu selbî bir şey yapacak yol kapanır. Vucup vâcibin hakikatı olmayınca, bir ferdin vucupla illetlenmemiş olmasından bu ferdin mümkün olması gerekmez, çünkü, o ferdin hakikati ile illetlenmiş olması caizdir; böylece, «selbi vasıflar, hernekadar, kendilerinin yokluklarını gerçekleştirecek olan bir illete muhtaç değillerse de onları mevsuflarına tespit edecek olan bir illete muhtaçtırlar» sözüne başvurmaya lüzum yoktur.

Gazâli'nin «siyah, ya kendiliğinden veya bir illetle renktir, eğer, kendiliğinden renk ise, kırmızının renk olması tasavvur edilemez; eğer, bir illetle renk ise o zaman, siyahı renk-değil olarak tasavvur etmek lâzım gelir» sözü önemsizdir; çünkü, renk, siyah için araz olsa siyahın renkliliği siyahın zâtı ile illetlenmiş olur, ama, bundan, kırmızının renk olmaması gerekmez, çünkü, hakikatleri ayrı olan şeyler arasında nev'î lâzımda iştirâk etmek câizdir. Eğer, renk siyah için zâti olsa, o zaman, siyahın renkliliği siyahın faslı ile illetlenmiş olur, bu fasıl, cinsi olan renge ilâve olunur ve bir nevî teşkil eder.

Cinsin bir nevî olarak elde edilmesi ve cinsi nevi için tespit etme öyle birbirine lâzım olan iki şeydir ki o ikisinin sebebi bu nevin faslıdır. Siyahı renk olmaksızın idrâk etmek de lâzım gelmez; çünkü, renk siyah için fasıl inzimam etmeksizin hâsıl olmaz.

İkinci görüşün takririnde de kusur vardır, şöyle ki: İki vâcib-ul vucut olsa ya her bakımdan benzerler, bu takdirde, bir tek demektir, ya hiçbir bakımdan benzemezler; veya, bir gurup şeyde iştirâk ederler, o takdirde, terkip gerekir. Eğer, vucup, ârız değil de, zâti ve müşterek ise terkip gerekir. Bir şeyde mücerret olarak iştirâk etmek veya ayrılmak terkip gerektirmez; çünkü, iki basit mahiyette ayrılıp bir ârızda iştirâk etmek caizdir. O halde, terkip ilzamı için ilkin ikisi arasındaki müşterek vucubun ârıza olmadığını beyan etmek lâzımdır.

Allahta cismî bölünme, suret-heyulâ, cins-fasıl, sıfatlar, ve mahiyet-vücut gibi hiçbir bakımdan çokluk yoktur. İsimlerindeki çokluk selplerin ve izafetlerin çokluğundan ileri gelir. Meselâ kadîm olmasının mânâsı ademin ondan selbidir, vâcib-ul vucut olmasının mânâsı varlığının illeti olmamak demektir. Gazâlî bu tariflerin bir kısmını onların prensipleriyle uzlaşamaz olduğu kanaatındadır. Biz onun tercih etmiş olduklarıyla yetindik (Hocazâde, Tehafüt, I, 85-91, özetleyen Mübahat Türker üç Tehafüt, 122-125)

ALTINCI MES'ELE

(1) Ben derim ki; bu sözün özü, «Evvel» zâtını ve gayrini akleder. Zâtını bilenin ilmi, gayrini bilmesinin gayridir» diyene itiraz hususundadır. Bu ise bir aldatmacadır. Çünkü bundan iki mana anlaşılır. Birincisi Zeydin kendi şahsını bilmesi gayrini bilmesi olur ki bu, elbette doğru olmaz. İkinci

anlamı ise insanın gayrini bilmesi-ki bu varolanlardır-zâtını bilmesidir. Bu ise sahîhtir ve açıklanması şöyledir: Onun zâtı varlıkları bilmesinden daha çok bilinir. Eğer insan diğer eşya gibi kendisine has olan mâhiyetini bilseydi ve mâhiyeti de objelerin bilgisi olsaydı insanın kendi nefsini bilmesi zarûrî olarak diğer eşyayı bilmesi olurdu. Çünkü o kendinin gayri olursa zâtı da eşya bilgisinin gayri olurdu. Bu husus Sâni hakkında apaçık ortadadır. (Tehafüt et-Tehafüt 335-336)

(2) Ben derim ki; Bârî Sübhânehû'nun, zâtını ve gayrini bilmesi konusundaki söz bir kitabla kaydedilmesi şöyle dursun, münâzara halinde tartışma yoluyla anlatılması bile harâmdır. Çünkü halkın anlayışı bu gibi ince sırlara ulaşamaz. Bu hususta onlarla birlikte bir tartışmaya girilirse onların kafasındaki ulûhiyetin anlamı silinir. Bunun için bu ilimlere dalmak halka harâm kılınmıştır. Zira onların mutluluğu için zihinlerinin götürebildiği kadarını anlamaları yeterli görülmüştür. Bunun için ana maksadı halka Bârî Sübhânehu'nun varlığını anlatma ve öğretme olan Şerîat bu kadarla yetinmeyerek Bârî Teâla konusundaki anlamları anlatabilmek için insan uzuvlarıyla temsîl zarûretini duymuştur... bu özellikle Allahın gerçeklere muttali kıldığı seçkin bilginlere hastır. Bu nedenle bu konuların sadece burhân yoluyla yazılmış kitablara kaydedilmesi gerekir. Bu kitabların belirli ilimleri okuduktan sonra belirli bir sıraya göre okunması âdettir. Halkın çoğunun bu kitablara burhânî şekilde bakmaları sıkıcı olur. Ancak seçkin fıtratta olanlar müstesnâdır. Bu fıtrat sahipleri insanlar arasında azdır. Bu konularda halkla konuşmak, canlıların birçoğuna aslında zehirli olan şeyleri içirmek gibidir. Çünkü zehirler izâfîdir. Bir şey bir canlı hakkında zehir, başka bir canlı hakkında gıda olabilir. İnsanlarla ilgili görüşler de böyledir. Şunu demek istiyoruz: Bir görüş bir tür insan kitlesi hakkında zehir olurken başka bir tür için gıda olur. Tüm görüşleri tüm insan türleri için uygun sayanlar bütün eşyayı tüm insanlar için gıda kabul edenler cinsindendir. Ehli olan kişilere birşeyi göstermekten kaçınan kimse de tüm gıdaları bütün insanlar için zehir sayan kimse gibidir. Halbuki durum böyle değildir. Aksine bazı tür insanlar için zehir olan şey, başka tür insanlar için gıda olur. Zehiri, kendisi için zehir olan kimseve içiren kimse-o zehir başkası için gıda da olsa-kısası hakketmiştir. Zehir, kendisi için gıda olan kimseye, ölünceye kadar zehir vermekten kaçınan kimseye de aynı şekilde kısas vâcib olur. Öyleyse meseleyi bu şekilde anlamak gerekir. Lâkin şerîr ve câhil kişi, haddi aşarak, kendisi için zehir olan kimseye zehiri gıda diye içirirse tedâvi için doktorun sanatını bu noktaya teksîf etmesi gerekir. Bunun için biz de bu kitabta bu konuda söz etmekten vazgeçiyoruz. Yoksa bizim hakkımızda câiz olarak kabul ettiğimiz şey yeryüzünde en büyük bozgunculuk ve en büyük isyân olabilir. Mufsidlerin şerîattaki cezası malûmdur. Bu meselede mutlaka birşey söylememiz gerekiyorsa bu konuda söz gücünün ulaştığı kadarını söylemiş olalım... (Tehafüt et-Tehafüt, 356-358)

(3) Bu konuda Hocazâde ise özetle şu bilgiyi verir:

Ama, bu öncülün lâzım faaliyetten tecerrüde aykırıdır. Eğer, üçüncü mânâ kastedilip, ilkin talil sonra selp itibar edilerek kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubu imkânının sebebi olamaz fikri işaret edilirse, bunda mahzur yoktur. Mahzur, ancak, «kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vücu-

bunun imkânsızlığını gerektirir» fikri kastedildiği zaman varittir. Çünkü o zaman faaliyetle kabiliyet arasındaki aykırılık onların lâzımları arasındaki aykırılığı gerektirir, bu da onların aynı bakımdan ve aynı yerde içtimalarına imkân vermez.

Eğer, ilkin selp sonra talil itibar edilirde, kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubunun imkânsızlığının sebebidir mânâsı kastedilirse, kabul etmeyiz.

Kabiliyetin, makbulün imkânının sebebi olmaması, onun imkânsızlığının sebebi olmayı gerektirmez, imdi, iki lâzım arasında aykırılık olmaz ve birleşmeleri imkânsız olmaz.

«Fiil yalnız başına hepsinin mucibidir. Kabul yalnız başına asla mucip değildir» sözü ile, eğer, «kabul vucubun sebebi değildir» fikri kastediliyorsa vucubun imtinaı lâzım gelmez ve böylece «aynı cihetten vucubun hem imkânı hem imtinai gerekir» sözü doğru olmaz. Eğer bir tek şey aynı cihetten bir şeyin hem kabili hem faili olamaz fikri kastediliyorsa, burada bir mesele yoktur, çünkü, **Mebde-î Evvel**'de cihetler ve itibarlar vardır; onun için sıfatlarını zâtı itibariyle kabul etmesi, itibarî cihetlerle de onun faili olması caizdir (Burada sekizinci mesele hülâsa edilmiştir).

B) Filozoflara göre **Evvel**'in zâta zait sıfatları yoktur, sıfatlar zâtın aynıdır. Sıfata gereken şey zâta gerekmiş olur, meselâ, insan eşyayı bilmek için eşyanın bilgisine muhtaçtır, ilim sıfatı eşyaya bağlıdır. Allah'ta ise bu sıfat eşyaya bağlı değildir, eşya onun zâtına açıktır. O bakımdan Gazâlî'nin «ilim bir sıfat olduğu için mevsufa muhtaçtır» sözü defedilmiş bulunur. Eğer zâta zait bir sıfatı olsa, bu sıfat mevsufuna muhtaç olduğu için mümkün olur ve bir illete muhtaç bulunur. Bu illet ya zâtıdır, o takdirde her yönden bir olan bir şeyin bu sıfatın hem kabili hem de onun faili olması gerekir, oysaki bu muhaldir; ya gayrıdır, o takdirde vâcip muhtaç olur.

Cevap: Birinciyi seçeriz, fakat lüzumu kabul etmeyiz. Çünkü Allah her bakımdan bir değildir, onda itibarî cihetler vardır. Üstelik, geçen meselede her yönden bir olan şeyin bir şeyin hem kabili hem onun faili olabileceğinin mümteni olmadığını gördük. İkinci de bâtıldır; zira delil zâtında ve vücudunda başkasına muhtaç olmayı nefyetmiştir, sıfatları hususunda muhtaç olabilir. Buna karşı «Vâcibin sıfatı kemal sıfatıdır, kemal sıfatı gayra muhtaç olmaya aykırıdır» demek dâvayı başka kelimelerle tekrarlamak demektir, şöyleki: Allah'ın zâtı var olmak için sıfatlara muhtaç değildir. Aksi halde vâcip olmaz. Eğer sıfatlar zait olsa o takdirde Allah mutlak ganiy olmaz.

Eğer bu sıfatlara ihtiyacı ile var olmak için onlara muhtaç olduğu kasdedilirse, lüzum memnudur. Eğer bununla eşyanın ona malûm olması kasdedilirse lüzum sahihtir, ama, lâzım müstahil değildir, zira delil kendinden başka her şeyden müstağni olduğuna delâlet eder. Varlığının mütevakkıf olmadığı şey veya şeylerin malûm olması (inkişafı) gibi hususlarda kendileri ile kaim olacağı sıfatlara muhtaç olmasına burhan kaim olmamıştır.

Gazâlî, onların, sıfatların zâta zait oluşunun mümteni olduğunu gösteren iki delillerini nakletti. Gazâlî, «Vâcib-ul vücudun zâtı bir sebebe bağlanır» sözü ile eğer mevsuf olan zât dışardaki bir illete bağlanır fikrini kasde-

diyorsa sıfatın ancak bir illete muhtaç olması gerekir; ama, bu illet zâtın gayrıdır, o halde, sıfatlarda zât ona muhtaç olur fikri lâzım gelmez; lâzım olan şey şu iki şeyden birisidir: Ya fail kabildir veya zât sıfatları için dışardaki bir ilete muhtaçtır. Eğer sıfat olan vâcib-ul vücut bir illete muhtaçtır sözünü kasdediyorsa, bozuktur. Çünkü filozoflar sıfatları ziyade takdirinde ve sıfatların vâcib olan zâtla olmasında vâcib-ul vücut saymaz ki bu muhal lüzumu ihtimali defolunsun. Bizce birinci mânâ sahihtir. Filozofların birinci görüşüne getirmiş olduğu cevap isabetsizdir.

Birliğin kesret nefyine mebni olması cüz itibariyle olan kesret nefyine dayanır, yoksa zât ve sıfat bakımından olan kesret nefyine mebni değildir. Zât ve sıfat bakımından olan kesret, tevhit meselesine o da cüz itibariyle olan kesretin nefyine mebnidir, o halde, ortada devir yoktur. Ancak, tevhit delilindeki tertip ile vucup mahiyetin kendisidir demeksizin mücerret kesret kasdediliyorsa o başka. Fakat bu söz ne filozofların kitaplarında vardır ne de onların nakline uygundur.

Müessire muhtaç olan şey önceki kelâmcıların zannettikleri gibi imkân değil, hudustur. Bir şey varlığı için bir kabile muhtaç olunca varlığı ve yokluğu zâtına nazaran eşittir. Aksi halde, bir taraf zâtına evlâ olsa zâttan ileri gelen bu evleviyet yüzünden diğer taraf mümteni olur evla olan taraf ise vâcip olur ve zât zât olarak vücut bakımından mustahil bulunur. Halbuki böyle değildir, o halde, diğer taraf mümteni olmazsa zâta nazaran vukuu onun sebebi ile olur. O halde, birinci tarafın evleviyeti diğer tarafın sebebinin nefyedilmesine bağlıdır. Çünkü birinin evleviyeti, sebep ister bir olsun ister çok olsun diğerininkine münafidir. Akıl için iki eşitten birini diğerine tercih etmek hususunda zâttan başka bir illetin bulunması zaruri olarak lâzımdır. Eğer zâtı yönünden varlığı ile yokluğu eşit değilse bir taraf diğerinden kendiliğinden evlâ olursa bu taraf vâcip karşı taraf mümteni olur; eğer karşı taraf mümteni değilse o zaman bir sebeple vukua gelmesi icabeder. Bu taraf evlâ olmak için o karşı tarafın sebebinin ortadan kalkması gerekir. O takdirde birinci tarafın evleviyeti kendiliğinden değil, karşı tarafın yokluğu yüzündendir. Zâta nazaran iki taraf da eşit ise, bir tarafın seçilmesi müreccih gerektirir. Bu müreccih fail değil fakat kabil olamaz mı denilse buna karşı fail lâzımdır cevabı verilir. Vücudu icattan önce tutan bir kimse için zâtın fail olması câiz değildir, zira kendi varlığından önce gelmiş olur. Önce tutmayan kimse ise bunu bütün mümkünler için caiz görsün. Fakat o takdirde Allah'ın eşyanın faili olduğu tesbit edilemez; bu hususta düşünülmelidir.

Vücut, filozofların inandığı gibi vâcib-ul vücutta mahiyete ârız olmayınca, ona ihtiyaç ve noksan gerekmez, eğer zaitse o takdirde fail gerekir. Ortada bir terkip varsa zarurî olarak mürekkip de vardır bu mürekkip ya zât veya zâtın gayrı olur. Sıfatın ya zât veya zâtın gayrı olan bir illet olmaksızın zât ile kaim olabileceği tasavvur edilemez.

Hukema hem Allah'ın zâtı sıfatları olmadığını hemde O'nun evvel, vahit, kadîm, bakî, vâcib-ul vücut, akıl, âkil, mâkul, murit, kadir, canlı olduğunu söylemiştir. Fakat bu sıfat ve isimler, onlara göre, izafet veya selp yolu ile bir tek mânâya racidir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında insanlardaki sıfatlara göre hüküm vermek doğru değildir.

Gazâlî, İbn-i Sinâ ve benzerlerinin Allah'tan kesreti kaldırmak için onun gayrı bilmediğini iddia etmek suretiyle Allah'ı şerefçe küçültmüş olduklarını ileri sürmüştür. Ama, gayrı bilmesi zâtı bilmesine mugayir olmak için diğeri sâbit olduğu halde o birinin nefyini aynı anda düşünmek mümkün olmalıdır, oysaki bu hal memnudur. Allah zâtını ve gayrını, zâta zâit bir şekilde değil, kendiliğinden olarak bilir ve buna kesret gerekmez diyenler de vardır. Fakat, İbn-i Sinâ gibi, zâtını doğrudan doğruya bir ilimle gayrını suret hasıl olarak bilir denilirse buna kesret gerekir. Üstelik, vahit olan bir şeyin aynı cihetten hem fail hem kabil olduğunu söylemesi de lâzım gelir. Allah'tan ilmi nefyeden kudema, Allah vasıta ile yaratır sözünü söylemez.

Gayrını bilmez diyenler her nekadar bâtıl fikirli iseler de kesreti kaldırmış sayılırlar; zira onlara göre, kendini bilme doğrudan doğruya olan ilimler olur ve bir surete muhtaç değildir. (Hocazâde, Tehâfüt, II, 5-14, özetleyen Mübâkât Türker, 173-177)

YEDİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; Gazzâlî'nin filozoflardan bu konuda naklettiklerinin sonu buraya kadar gelir. Bu sözde hak da vardır bâtıl da...

Mevcut isminin eşyanın zâtına lâzımı ânını olarak delalet ettiğine dâir filozoflardan naklettiği sözler bâtıl sözlerdir. Biz bunu muhtelif yerlerde açıkladık. Bu sözü İbn Sinâ'dan başka hiçbir filozof dememiştir... (Tehafüt et Tehafüt, 369-370)

(2) Hocazâde ise şöyle der:

«Filozoflara göre, **Evvel** cins ve fasıldan mürekkep olmaz, onun için tarifi yapılamaz. Vücut cinste iştirâk değildir, dış lâzımda iştirâktir; mebdeiyet izafettir, vâcib-ul vücut oluşu onun mahiyetine hâstır, cevher değildir. Onların bu görüşleri islâmiyete aykırı olmamakla beraber delilleri yetersizdir, işte bu sebepten dolayı Gazâlî meseleyi ele almıştır.

Bu hususta, filozofların iki yolları vardır: Bu yol, Allah'tan terkibi mutlak olarak kaldırılmasına dayanır. Eğer, Allah'ta terkip olursa gayra muhtaç olur, bu ise onun vucubuna aykırıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: Aklî cüzleri mâhiyetin cüzleri olmasının mânâsı, basit zâttan müteaddit mefhumatı nez'etmektir. Cins ve fasıl her nekadar ayrı ayrı iseler de, aslında, vücudu tek olan bir şeyin suretleridir; bu bakımdan, bir taaddüt bahis konusu değildir. Buna karşı 'zihindeki vücut dışardaki vücuda delâlet eder, böylece terkip hasıl olur' denilirse, cevabı şudur: Aklî cüzler, hariç yönünden, vücut ve mahiyetçe birdir, aksi halde ihtilâf etmiş olurlardı. Eğer, bu vahit vücut, bu cüzlerin her biriyle kaim ise, o zaman, vahit bir şeyin müteaddit bir şeye hulûl etmiş olması lâzım gelir. Eğer cüzlerin hepsiyle kaim ise, o zaman, cüzsüz kül gerekir; her ikisi de muhaldir. Son ilzamı «kül, cüzlerle var olmadığı zaman vuku bulur» diyerek reddetmek mümkün değildir; çünkü, cüzler, vücut bakımından taaddüt etmişlerdir. O halde bu vahit mahiyette terkip yoktur, basitlik dıştaki vücuda nazarandır, terkip ise zihnî vücut hasebiyledir. O halde, imkân istilzamı kabul edilemez. 2 - Vâcib-ul vücut ma-

hiyetçe hiçbir şeyle iştirak etmez; **Vâcibin** dışında bulunan **her** mahiyetin vücuda mümkündür. Eğer, **Vâcib** de gayr ile mahiyette iştirâk etse, mümkün olur. İştirâk olmayınca fasıl olmaz, buna bağlı olarak terkip bulunmaz.

Cevabı: Bu fikir, vücutta iki vâcib olmaz fikrine dayanır, ama, vahdaniyet (birlik) hakkındaki zikredilmiş bulunan delillerin tam olmadığı belirtilmişti. Üstelik, onun mahiyetçe bir şeyle iştirâk etmemiş bulunması, onun cinsi olmadığına delâlet etmez. Sırf onun nevine münhasır bir cinsi olmak niye caiz olmasın? **Evvel'in**, akıldaki diğer nevilerden farklı bir nevî olması birlik deliline münafi değildir. Cinsi mahiyet vücudun vücubunu gerektirdiği zaman dışarda nevilerinin bulunması caiz midir değil midir meselesi düşünülecek bir meseledir.

'**Vacibten** başka bir mahiyet vücudun imkânını gerektirir' sözü ile eğer her mahiyet kendinden başkası için basit bir neviyettir fikir kastediliyorsa, imkân gerekmesini kabul ederiz, ama, bunun netice için hiç faydası yoktur. Eğer bu sözle mahiyet nev'î ve cinsî olmaktan daha geneldir fikri kastediliyorsa, kabul etmeyiz. Çünkü, **Vacib** için kendinin ve mümkünün dahil olduğu bir cins bulunmak caizdir. Bu da düşünülecek bir meseledir. Çünkü, her mefhum mefhum olarak ele alındığı zaman, ya vücudunu tam bir gerekirlik ile gerektirir, o takdirde vâciptir, veya gerektirmez; eğer, gerektirmiyorsa, ya yokluğunu gerektiriyordur, bu, mümtenidir (yani mümteniin hali budur), veya gerektirmiyordur, bu da mümkündür; mümkün, varlığını gerektirmez, eğer öyle olsa vâcip olurdu.

İbn-i Sinâ bazı kitaplarında demiştir ki: Her mürekkepte bulunan cüzlerin zâtı diğer cüzün zâtı değildir. Bütün varlığı bu cüzlere bağlıdır, bu takdirde bütün vâcib-ul vücut olamaz. Cüzlere muhtaç olunca vâcip değil mümkündür. Gazâli buna şöyle cevap vermiştir: Burhan, illetler zincirinin, ancak, faile muhtaç olmayan bir mevcutla kesilmesine delâlet etmiştir. Bu varlığın, birine muhtaç olmayan iki cüzden mürekkep bulunması niçin caiz olmasın? Bütün vâcib-ul vücut olmaz sözündeki vâcip ile eğer bir faile muhtaç olmayanı kastederse, bütünün vâcib-ul vücut olmadığını kabul etmeyiz; eğer, hiçbir şeye muhtaç olmayan kastediyorsa, kabul ederiz.

Râzî'nin kanaatına göre, eğer cüzler arasında birbirine ihtiyaç yoksa, o takdirde bu cüzler gerçek bir birlik teşkil etmezler ve vâcibin cüzleri onun cüzleri olmaz; eğer ihtiyaç varsa, malûldürler, bu takdirde, onlardan mürekkep olan şey mümkündür, vâcip değildir. İki cüzden biri diğerine muhtaç olup aralarında, babalık, oğulluktaki gibi mülâzemet bulunması ve bu ikisinden hakikî bir birlik meydana gelmesi neden caiz olmasın? Buna karşı 'eğer, cüzler arasında birbirine ihtiyaç varsa onlardan mürekkep olan şey vâcip olmaz; üstelik, mülâzemeti gerektiren bir mucibe'de ihtiyaç vardır. Bu halde, telâzum ya illetle malûlu veya o illetin iki malûlu arasında olur. Eğer bu tarzda bir münasebet olmazsa, o zaman, o ikisinin varlığını diğerinden ayrılmış olarak farzetmek mümkün olur. Aksi hal varit ise, o ikisinin birleşmesiyle vücuda gelen şey vâcip olmaz' diye cevap verilirse, denilebilir ki: O ikiden birinin diğerine devamlı olarak taallûk etmesi aralarında telâzum olması için yetişir, ayrıca birinin diğerinin illeti olması neden lâzım gelsin? Veyahut, her birinin diğerine taallûku mahiyeti hasebiyle niçin olmasın?

Gazâlî demiştir ki 'cevheriyet, vücudiyet, mebdeiyet, her nekadar filozorlara göre cins değilse de mücerret aklîler zâtin lâzımlarından değildir, fakat cinstirler. Allah, aklî olmakta **Mücerret Akıllarla** iştirâk eder. Demek ki **Vâcibe** terkip lâzım olmuştur.

Fakat, malûmdur ki akliî olmanın mânâsı maddeden tecerrüttür, bu, selbî bir mânâdır, Allah'ın zâtına lâzımdır, onun hakikatından hariçtir. Aklî olmak ne **Mebdein** ne de **Akılların** zâtı ile kaim değildir, imdi, tertip gerektirmez. (Hocazâde, Tehüfüt, II, 14-20 özetleyen Mübahat Türker, 137-139)

SEKİZİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; Ebu Hâmid (el-Gazzâlî) İbn Sînâ'nın mezhebini -Makâsıdda olduğu gibi-burada da aynen nakletmemiştir. (Tahafüt et Tahafüt, 39)

(2) Ben derim ki, bu bölüm bütünüyle mugâlata ve sofizmdir. Çünkü topluluk (filozoflar) Evvel için ne mâhiyetsiz varlık ne varlıksız mâhiyet kabul etmişlerdir. Sadece varlığın bileşiklerde onun zâtına zait bir sıfat olduğunu ve bu sıfatı fâilden elde ettiğini kabul etmişler ve fâili olmayan basîtin bu sıfatının mâhiyete zâid olmadığına ve onun varlığa aykırı mâhiyeti bulunmadığına inanmışlardır. Yoksa onun filozoflara karşı çıkarken söylediği sözünü dayandırdığı gibi asla mâhiyet yoktur dememişlerdir. (Tahafüt et-Tahafüt, 398)

Hocazâde ise şöyle der:

Bu hususta İbn-i Sinâ'nın delili şudur: Vücut mahiyetle kaim olursa, kıyazının sebebi ya mahiyettir, o takdirde kendine takaddüm etmiş olur, bu muhaldir, veyahut başkasıdır, o takdirde vâcip vâcip olması, zira illetlenmiş bulunmaktadır. Bu delile çeşitli cevaplar verilmiştir: 1 _ İşrâk sahibine göre, vücut itibarî olduğu ayanda zait olmadığı için ziyade edecek olan bir illete muhtaç olmaz. Buna karşı, «mayitle vasıflanmakta bir illete muhtaçtır» denilebilir. Cevap olarak, «Vâcibin zâtı var oldukta bir illet gerektirmez, zâten vardır, ancak imkân vasfı ama gerektirir» denilirse şöyle denilebilir: **Vasıflanma** gayrdan müstağni olan bir şey olmadığı için müreccihten kurtulmaz.

2 — İmam Râzî'nin itirazıdır: a) İllet vücut bakımından tekaddüm etmez. Mahiyetin mümkünlerin illetleri kabil illetler olduğuna göre, kendi vücudunun illeti olması caizdir. Eğer böyle olsaydı, müteessirden müessire geçilmezdi diye bir cevap verilse, buna karşı, «bir şey gayra sebep olmak için varolmak zorunda bulunur, ama kendi kendisinin illeti olmak için böyle bir mecburiyeti yoktur» denilebilir. Bunun cevabı şudur: Fail ister zâtını ister gayrını icat etsin ilkin var olmak zorundadır. Sonra icat eder, o halde mahiyet kendi kendini meydana getiremez. b) Mahiyet, şeyin sıfatlarında birine illet olabilir böylece müessirin müteessirden önce gelmesi vücutca olmak gerekmez. Bunun cevabı şudur: İbn-i Sinâ, onun zannettiği gibi, mahiyetin, sıfatlardan birine sebep olduğunu söylememiştir. İbn-i Sinâ'nın fikri şudur: Mahiyetin sıfatlardan birine sebep olması caizdir, fakat vücut olan

sıfat, mahiyet, yüzünden varolmaz, çünkü sebep vücut bakımından öncedir, halbuki, vücut kendi vücudundan önce gelemez. İbn-i Sinâ'ya göre, mahiyyet bir şeyin sebebi olamaz ama kendi sıfatlarından birinin sebebi olabilir. Mahiyet ise mahiyet olarak bir sıfata illet olamaz, sıfat ancak onun lâzımı olabilir, çift olmaklığın dördün mahiyetinin lüzum olması gibi.

(3) Gazâlî'nin itirazıdır. Özeti sebepler zinciri vücudu mahiyete zait olan bir şeyle de kesilebilir fikiridir. Fakat, hem mahiyeti vücutla sıfatlandıracak fail gerekir hem de filozoflar, zinciri kesen delili vücudun ziyade edilmediği de kullanmamaktadırlar, ancak kesilecek yere geldikten sonra onun mahiyetinin vücudundan ibaret olduğu neticesine varmaktadırlar. Gazâlî'nin mevcudun hakikatı nefyedildikte vücut makûl olmaz hükmünü kabul etmiyoruz. Mutlak vücudun hakikatı ile mâkul olması hususî vücudun da öyle olmasını gerektirmez. Hususî vâcib-ül vücudda vücut mahiyete izafe edilmez, ama hal mümkün vücutta da böyle olmayı gerektirmez. Vâcipte, onun hakikatı vücududur demek onu gayrdan ayrılamaz hale sokmak demek değildir, sadece, onun kendiliğinden mevcut olduğunu göstermek için onun hakikatı vücuduna eşittir denilir ve asıl böyle olmakla gayrdan ayrılır.

(4) İslâm filozoflarından sonra gelen bir gurup kendiliğinden vâcip olan şey zihnen mahiyet ve vücuda ayrılmaz, ayrılsaydı mahiyetin küllî olması gerekirdi demektedirler. Fakat, zihnin vâcib-ül vücudu bu türlü bölmeye hasretmesi zaruri değildir, zihin onu hüviyet ve vücuda da bölebilir.
(Hocazâde Tehâfüt, 20-28, özetleyen, Mübahat Türker, 149)

DOKUZUNCU MES'ELE

(1) Nefis sahibi olan ve olmayan şekilleri doğurmaya mahsus rûhların cisimlerde bulunmasına niçin cevâz verilmediğini söylemek istiyoruz. Cismin cisimden meydana gelmesi konusunda muşahede edenin bulunmadığı sözü Ebu Hâmid için ne garip bir itiraftır. Halbuki muşahede bundan başka şekildedir. Senin şunu bilmen gerekir ki, filozofların sözleri burhânî metotlardan soyutlandığı zaman cedelî sözler haline dönüşür. Eğer bu sözler meşhur değilse mutlaka meşhur veya garip ve reddedilen sözler olacaktır. Bunun nedeni şudur. Burhâna dayalı sözler nazar sanatıyla değerlendirildiği zaman burhâna dayalı olmayan sözlerden ayrılır. Bu sözlerden cinsin tarifine giren veya cinsin onun tarifine girdiği şeyler burhâna dayalı sözler olur. Bu hususun görülmediği sözler ise burhâna dayalı olmayan sözler olur. Bunun için Ebu Hâmid'in gerek bu kitabta gerekse diğer kitablarında filozofların mezheblerine dâir naklettikleri şeyler ile onların kitablarını görmemiş olanlara vazettikleri hususları göstermek için yaptığı şeyler onların sözlerinden hakikatın tabiatını değiştirici şekildedir. Veya halkın çoğunu onların bütün sözlerinden yüz çevirtici olmuştur. İşte bu kötülükte onun yaptığı, hakikat hakkında işlediği hayırdan daha çoktur. Bunun için Allah biliyor ki, hikmete ilişen bir kötülük olmasaydı ben onların sözlerinden hiçbir söz nakletmezdim. Hikmet ile, eşyâya burhânın tabiatının gerektiği şekilde bakmayı kastediyorum. (Tahafüt et-Tahafüt, 408-410)

(2) Hocazâde ise şöyle der:

«Evvelin cisim olmadığına dair filozofların iki delili vardır: 1. Cisim hicelik itibariyle cüzlere, manevî olarak suret ve heyulâya bölünür. Bölünen şey gayrı gerektirir. Eğer vacib-ul vücut cisim olsa bölünür ve gayrı gerektirir, bu ise muhaldir. Cevabı: Cisim bölünmez, bilâkis, basit bir şeydir, sürekli bir birlik olup bilfiil değil ancak bilkuvve bölünür. Cisim bölünse bile, eğer her cüz vâcipse bütün de vâcip olur. Buna karşı, cüzlerin her biri zatın gayrıdır zât ise o cüzlere yani gayra muhtaçtır, o takdirde nasıl olur denilebilir. Eğer cüzler birbirine muhtaç olursa hakiki vahit olur, eğer olmazsa hakiki vahit olmaz, taşla insanda olduğu gibi, Muhtaç olduğu takdirde vacip değil mümkündür, muhtaç olmadığı takdirde vacibin taaddüdü gerekir denilse bile «Vacibin taaddüdü tespit edilmemiştir» cevabı verilebilir.

2. Her isim, mahiyeti itibariyle, kendi nevinden diğer bir cisim meydana getirmeyi icabetmez, meselâ, felek cirimleri, şahısları müteaddit olan bir nevi teşkil etmez, çünkü onun fertleri hakikatları itibariyle birbirine mahaliftir, ama cisimlerin cüzleri olan cismani imtidat, nevi tabiatta müşterek ve muhassal olduğundan, her cismanî kendi nevinden bir başşa şey meydana getirir., malûldür, cüz malül olunca kül de malûl olur. Halbuki vâcib-ul vücut malûl olamaz.

Cevabı: Cismanî imtidat nevî tabiat değildir. Mutlak cismanî imtidadın nevi yerine cin veya umumî araz olması caizdir. Böylece, cismanî imtidatlar arasında tahallüf ancak sıcak, soğuk veya birbirinin unsuri diğerinin feleki tabiatı olmak yüzünden vuku bulur. Bu hususlar cismiyete dışardan lâhik olan şeylerdir. İmdi cismiyet, dışarıda mevcut olan bir şeydir, felekî tabiat başka bir mevcut olup cismî tabiata bağlanır, halbuki, diğer taraftan, miktar olmaklık ve hat olmaklık başka başka şeyler değildirler. Cismîyet, ziyade gerektirmeksizin diğer şeylerlerle beraber, sadece cismiyet farzeder. Mikdar ise sadece mikdar değildir, kendisine bir takım fasıllar lâzımdır.

Cismî tabiatın, mikdarda olduğu gibi, müphem bir şey olması neden caiz olmasın? Dış varlıklardaki ayrılıklar neden hakikatlarındaki ayrılıklarından ileri gelmesin? Eğer «Allah'ın cisim olamıyacağına getirilen delil noksandır, delil ancak mümkünler zincirini kesen bir vacibin varlığına delâlet eder, cisim bu vazifeyi yapamaz, çünkü cisme hülûl eden arazlar ancak kendilerini kabul eden şeye tesir ederler, malûller yokken onların faili olduğu düşünülen cisme nispetle bir vazı da yoktur, o halde, vacip, cisim olmaz» denilirse buna şöyle cevap verilebilir: Cismin ve ona hulül eden arazların ancak bunları kabul eden bir mahalle tesir edeceklerini kabul etmeyiz, çünkü böyle bir şey zarurî değildir, getirilen delil eksik istikraya dayanır, külliye hüccet teşkil etmez. (Hocazâde, Tehâfüt, II, 28-31 Özetleyen Mübahat Türker, 155-156)

ONUNCU MES'ELE

(1) Ben derim ki; «filozoflar derler ki, her cisim ihdâs edilmiştir diyen kimse hudûs ile yoktan (lâmevcut) yani ademden icâd etmeyi anlamışsa hudûsa hiç görülmemiş bir mana vermiştir. Dolayısıyla bu anlam zorunlu olarak bir burhânı gerektirir. Gazzâlî'nin filozoflara bu bölümdeki itirâz-

larına ve onların dehre kâil olduklarını söylemek mecburiyetinde bıraktığına dair beyanlarına gelince, biz bunun cevabını daha önce vermiştirk. Burada tekrarlamaya gerek yoktur... (Tehafüt et-Tehafüt, 415)

(2) Hocazâde bu mes'eleye ayrı bir bahis tahsis etmemektedir.

ONBİRİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; kadîmin bilgisi konusunda bununla filozofların sözü arasında bir mukayese yapmak için bu sözü öne almıştır. Çünkü bu söz ilk başlangıçta filozofların sözlerinden daha çok ikna edicidir... (Tehafüt et-Tehafüt, 424-425)

(2) Ben derim ki; bu bölümü filozoflardan çirkin bir şeyi naklederek açmıştır. Bu söz ne hâdislerde, ne de külde fiilinin zâtından zorunlu olarak sâdır olması nedeniyle-ışığın güneşten sudûru gibi-Bârî Sûbhânehu'nun irâdesi bulunmadığı sözüdür. Sonra onlardan; Bârî Teâlanın fâil olması nedeniyle âlim olması gerektiğine dair sözler nakletmiştir. Filozoflar Bârî Sûbhânehu'dan irâdeyi reddetmezler. Ancak onun için beşerî iradeyi kabul etmezler. Çünkü beşeriyet; irâde sahibindeki eksiklik ve irade edilen şeyden etkilenmekten ibârettir... Onun, fiil iki kısımdır; ya tabîi veya irâdîdir sözüne gelince bu bâtıldır. Aksine Bârîn'in fiili- filozoflara göre- hiçbir şekilde tabiî olmadığı gibi genel anlamda irâdî de değildir. Bilakis insan irâdesindeki eksikliklerden münezzeh olan bir irâdî fiildir. Bunun için irâde ismi bu fiillere isim bakımından iştirak yönünden verilmiştir. Keza ilim ismi de (lafzı) kadîm ve hâdisin bilgileri için aynı şekilde verilmiştir. Hayvanda ve insanda irâde edilen tarafından ona ilişmiş olan bir infiâl (edilgenlik)tir. Dolayısıyla bu, onun mâlûludur. İnsan iradesinden anlaşılan budur. Bârî Sûbhânehu ise mâlûl bir sıfatla nitelenmiş olmaktan munezzehtir. Öyleyse onun için irâde kelimesinden anlaşılması gereken; fiilin bilgi ile birlikte sâdır olmasıdır. (Tehafüt et-Tehafüt, 438-439)

(3) Bütün bunlardan sıyrılmanın yolu; Bârî Teâlanın ilminin, insan ilminde doğru ve yalan diye bölünlenen karşılıklı doğruluk ve yalanlığa bölünmez olmasıdır. Bunun örneği şudur: İnsan için gayrini ya bilir veya bilmez denilir. Bu ikisi birbiriyle çelişiktir. Birisi doğrulanınca diğeri yalanlanır. Bârî Sûbhânehu için ise her iki durum birlikte doğrulanır. Bizim bildiğimizi ve bilmediğimizi kastediyorum. Yani o eksikliği gerektren bir bilgi ile bilmez. Ki bu insanoğlunun bilgisidir. Bârî Teâla eksikliği gerektirmiyen bilgi ile bilir. Bu bilginin keyfiyetini ondan başka kimse kavrayamaz. Külliler ve cüzîlerde de durum böyledir. Bârî Sübhânehu'nun onları bildiği ve bilmediği tasdîk edilir. İşte eski filozofların kaidelerinin gerektirdiği görüş budur. Fakat bu görüşü ayırıp da Bârî Sûbhânehu küllîleri bilir cüz'îleri bilmez diyen kimse onların mezhebini kavramamış olur ve kâidelerin riâyet etmemiş olur. Çünkü insanî bilgilerin hepsi infialler ve varlıklardan etkilenmelerden ibarettir. Bu bilgilerde müessir olan varlıklardır. Bârî Sübhânehunun bilgisi ise varlıklara etki eden bilgidir. Varlıklar onunla etkilenirler. Bu husus takarrür edince ebu Hâmid ile filozoflar arasında bu bölümde, bundan sonraki bölümde ve ondan sonraki bölümde cereyan eden çatışmanın hepsi

de rahatlayıverir. Lâkin biz her hal-ü kârda bu babların hepsini zikrederek özel hususlara dikkatleri çekelim ve bu konuda geçenleri hatırlatalım, (Tehafüt et-Tahafüt, 445-446)

Hocazâde ise şöyle der:

«Filozoflara göre, Allah cüzileri cüzîler olarak değil, küllî bir vecihle bilir. Küllî vechin mânâsı, küllî mahiyet, dışarda ancak bir tek şahısta içtima etmiş küllî sıfatlarla mevsuf olarak bilinir demektir. Allah, zamanda değişen cüzîleri bilmez, fakat bütün cüzîleri bilir, onları zaman üstü bir ilimle bilir, meselâ, güneş tutulmasını bütün teferruatıyla bilir. Allah'ın ilmine nispetle geçmiş, gelecek ve şimdi yoktur. O yüzden Gazâlî'nin Allah Zeyd'in münkir olduğunu bilmez tarzındaki ilzamı zaaf taşır. Allah şahısların hepsini, ancak zamana dahil olmayan bir ilimle bilir. Bu kadarı şeriatın hükmünü icra etmek için kâfidir.

Buna karşı, «cüzîler ancak cismanî âletlerle idrâk edilir. halbuki Allah mücerretir» denilirse cevabı şudur: Bu memnudur, zira ilim sadece suretlerin idrâk edende hasıl olması değildir. İlim sırf izafet olabilir. Buna karşı «eğer, bu doğru olsa, Allah'ın, hadiseleri dışarda var olmazdan önce bilmesi gerekir, zira, izafetin, eğer muzaflar var olmazsa, hariçte ve zihinde varlığı yoktur» denilirse cevabı şudur: İzafetin muzaflara mütevakkıf olduğunu kabul etmiyoruz. Muzafın ayrılması kâfidir. Fakat, bu, mükâberedir, üzerinde düşünülmesi lâzımdır.

Zamanî eşyayı o vasfıyla bilmek tagayyür gerektirir, ilim de tagayyür etmezse cehil demek olur. Malûma olan izafettin değişmesi âlimin zâtını değiştirir denilirse cevabı şudur: İlim ya sırf izafettir, Allah'ta izafetler değişebilir; veya izafet sahibi bir sıfattır, izafetin değişmesi onu değiştirmez. Eğer, ilim malûma eşit bir suret olsaydı, tagayyür gerekirdi, bu ise memnudur. Onun, izafetleri bulunan bir sıfat olması, meselâ, iradede olduğu gibi, neden caiz olmasın? Bazı mutezilîler buna karşı şöyle cevap evrmişlerdir: Bir şeyin olmadığı fakat olacağı bilinse, o aynı ilimle onun yokluğu ve var olduktan sonraki hali bilinir, meselâ, Zeyd yarın memlekete gelecektir ilmi böyledir. Bu ilimle Zeyd'in şimdi memlekette olmadığı, yarın geleceğini tagayyür vuku bulmadan bilebiliriz.

Bu görüşe çeşitli itirazlar serdedilmiştir: 1. Vakî olacağın hakikatı vaki olmuşun hakikatından başkadır, ilimleri de başkadır. Buna karşı «malûm ilme bağlıdır, onun değişmesi ilmi değil, bağlılığın değişmesini gerektirir» denilemez, zira, mutezilîlere göre, ilim bilenle bilinen arasındaki ilgidir, yoksa ilgiye sahip olan bir sıfat değildir. 2. Vaki olmuş olanın ilminin şartı vukudur, vaki olacak olanın ilminin şartı adem-i vukudur. Bu iki ilim bir olsaydı, şartları da bir olurdu, oysaki bir değildir. 3. Vaki olacak şeyin, bir vecihle bilinmesi bir vecihle ise bilinmemesi düşünülebilir, zira, her vecihle vukuunu bilmemek mümkündür.

Allah'ın bütün zamanlara olan nispeti eşittir, varlıklar, Allah'ın ilminin zamanın üç durumuna tabi olmasıyla değil, ezelden ebede kadar, içinde vaki olduğu muayyen vakitler hasebiyle Allah'ın malûmudur. O bakımdan Allah'ın, zamana giren bazı şeyleri bilmemesi gerekmez. Allah, cüzileri bilmez, ancak onların özel mahiyetini bilir demek Allah'ın bazı vecihleri bil-

memesini tazammun eder. Halbuki, illetin hususiyetini tam bilme, malûlün hususiyetini tam bilmedir.

Buna karşı şöyle bir itiraz serdedilmiştir: Sismanî cüzileri bu vasıflarıyla bilmek, idrâk etmek bir varlık için yetkinliktir, fakat, mutlak yetkinlik değildir, çünkü, bu, kesret gerektirir. Fakat bu itirazın Allah'a gerekmediği izah edilmişti.

Allah'ın cüzîleri idrâk etmesi hususunda bir kısım insanların kanaatları şudur: Allah zâtını idrâk ederken, nasıl, zâtın gayrı olan bir surete muhtaç değilse, kendinden sudur edenleri idrâk ederken de durumu öyledir. İnsan bile eşyayı tek suretle tasavvur eder. Sunet için bir surete ihtiyaç olsa, zâtımızı idrâk edemezdik. O halde, Allah'ın, kendisinden sudur edenleri idrâk etmesi için zâtından başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Taakkûlde, mâkulün akla hulûlü arazendir; eğer, âkil, kendiliğinden ise, hulûlsüz akleder. Vâcip, Malûl-u Evvel'i işte böyle idrâk eder.

Cevabı şudur: Eşyayı idrâk etmek için suretin suretine ihtiyacımız olmamasından, masdarın, kendinden sudur edenleri bilmek için, zâtından başkasına muhtaç olmaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söz, ancak idrâk için bir şeyde mutlak husule geliş kâfi olsaydı tamam olurdu, halbuki öyle değildir. İdrâk için, sadece kabilde husule gelmek niçin kâfi gelmesin?

Allah'ın eşyayı bilmesi, eğer, onların varlıklarından ibaretse, eşya bilinmek için var olmak gerekir. O halde, Allah'ın iradesi ve ilmi birdir, failiyeti tabiidir. Fakat, Allah'ın failiyeti ne hayvanlarınkine ne de cisimlerinkine benzer. İlim ile irade bir olunca, Gazâlî'nin şu itirazı kabul edilemez: İlmin, izafetleri çok olan bir sıfat olması niçin caiz olmasın? Onun bu itirazı İbn-i Sinâ'ye gerekmez, zira, ona göre Allah'ın ilmi malûmlerin taaddüdü ile taaddüt eden suretlerdir; bununla beraber, Allah, zamanî cüz olmak itibariyle, cüzileri bilmez. (Hocazâde, Tehâfüt, II, 31-41 Özetleyen M. Türker, 191-194)

ONİKİNCİ MES'ELE

(1) Onun, filozofların Bârî Teâladan sâdır olan şeyin tabiat yoluyla sâdır olduğuna dâir naklettiği söz bâtıl bir sözdür. Gerçekte-onlara göre varlıkların Bârî Tealadan sürdûrü insan tabîatı ve iradesinden daha üstün bir Cihet iledir. Çünkü insan tabîat ve irâdesine eksiklik ilişir. (Gazzâlî'nin) filozoflardan bu konuda delil olarak naklettiği ve kendi zâtını bilmeyen ölüdür, Evvelin ise ölü olması imkânsızdır sözleri iknâî bir söz olup meşhur öncüllerden oluşmaktadır...

Bu faslın ihtivâ ettiği husûsların hepsi aldatmaca ve Ebu Hamid'in tutarsızlıklarından ibârettir. Biz Allahtan geldik ve yine ona döneceğiz. Bilginlerin tutarsızlıklarından ve bu gibi konularda iyi anılma isteklerinden dolayı Allahtan isteğimiz bizi riyâ perdesiyle perdeleyip âhiretten uzaklaşanlardan kılmaması ve değersizi değerliye tercîh edenlerden eylememesi ve güzel bir hatime nasip eylemesidir. Muhakkak ki, O, herşeye kâdirdir. (Tehafüt et-Tehafüt, 449-454)

Hocazâde ise bu konuda der ki.

«Allah'ın zatını bildiği hususunda filozofların iki yolları vardır: Birincisi Allah'ın gayrını bildiğini iddia eden görüştür. Allah gayrı bilince, umumi bir imkânla bildiğini de bilir. Bu hal insanda bile öyledir. İkincisi: Allah'ın zâtı kendiliğinden kaim bir mücerrettir, böyle olan her mücerret zâtına hazır olur, taakkulün mânâsı budur. Bazı kimseler ise zâtını bilmek suretiyle gayrını bilir demektedirler, bazıları ise bunun aksini iddia eder. Bazı mücerretlerin gayrını bildiğini bilmemesi niçin caiz olmasın? İnsanın kendisine bakarak vermiş olduğu hüküm yakınî ve küllî değildir.» (Hocazâde, Tehafüt, II, 41-53, özetleyen, Mübahat Türker, 200)

ONÜÇÜNCÜ MES'ELE

(1) Gazzâli'nin İslâm filozoflarının Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundeki görüşlerini anlayışı böyle. Ancak biz bu görüşlerin ne kadar gerçeği yansıttığını mukâyese edebilmek için Gazzalinin dayandığı islâm filozoflarından İbn Sînâ, (el-İşârât) ve fârâbî (el-fusüs)den bazı pasajlar aktararak bir fikir vermek istiyoruz: Bu konuda İbn Sînâ el- İşâret'te şöyle der:

İşâret Sebepleri ile bir mebde'e nisbeti gerekmesi bakımından cüz'î objeler de küllî objelerin akledilmesi gibi kndi içrisindki türüyle ihtisas kesbettiği yönde bazan akledilir. Cüz'î güneş tutulması gibi. Cüz'î sebeplerinin elde edilmesi ve aklın bu sebepleri ihâta ederek küllileri akletmesi gibi bunun (güneş tutulması) vuku)buluşunuda akledebilir. Ancak bu şu anda veya daha önce vuku'bulduğunu veya daha sonra vuk'bulacağını hükmettiren zaman bakımından cüz'î idrâkin dışındadır. Bilakis bu şunun akledilmesi gibidir. Ayın şu vakitte-ki bu bir tür cüz'îdir- şuranın karşısında -bu da bir tür cüz'idir- bulunması halinde ay tutulması meydana gelir. Her ne kadar birinci şekilde akledilmiş olsada el-akl el-Evvelin onun vuku' bulduğunu veya bulmadığını akletmesi olmadan ay tutulması vuku'bulabilir. Çünkü bu idrâk başka bir cüz'î idrâktir ve idrâk edilenin meydana gelmesiyle idrâk te meydana gelir, idrak edilenin yok olmasıyla o da yok olur. Birinci ilim bakımından cüzî de olsa bütün devir boyunca sâbittir. Şöyleki akleden, ayın şu yerle şu yer arasında bulunması halinde ilk zamanda muayyen bir vakitte belirli bir ay tutulması olacağını akleder. Her iki hal sınırlıdır. Evvelin bunu akletmesi ay tutulmasının olmasından önce ay tutulması esnasında ve ondan sonra sâbittir.

Tenbih ve İşâret:

Eşyanın nitelikleri birkaç şekilde değişebilir. Bunlardan birinci -sözgelimi- beyaz olan obje siyahlaşmasıdır. Bu ise eklenmemiş olan yerleşmiş bir sıfatın istihâlesi ile olur. Yine bir diğeri de -sözgelimi- objenin bir cismi hareket ettirmeye kadir olmasıdır. Bu csim yok olursa, kişi cismi hareket ettirmeye kadirdir demek de müstahil olur. Şuhalde onun sıfatları müstahil olur, fakat kendi zâtında bir değişiklik olmaz. Değişiklik izafetlerindedir. Kişinin kâdir olması onun için bir tek sıfattır. Ve bu sıfata -sözgelimi- herhangi bir halde cisimleri hareket ettirme gibi hüllî bir emrin izâfeti ilişir ve bu ilkin kendi zâtından olan bir lazım olur. Bu izâfetce Zeyd, Amr, ağaç, taş, gibi şeyler de ikinci bir girişle dâhil olurlar. Çünkü kişinin hareket et-

tirmeye kâdir olması, ona belirli izafetlerle mutlaka bağlanması gereken bir şekilde bağlanmış değildir. Çünkü Zeyd hiç bir şekilde mümkün olmasa ve onun kuvvetinin hareket ettirmeye izâfeti edebiyyen vuku'bulmasa bu, Zeyd'in hareket ettirme kuvvetinin bulunmasına zarar vermez. Öyleyse kişinin kudret sahibi olma esası ona takdir edilen objelerin hallerinin değişmesiyle değişmez. Sadece onun dışında olan izâfetler değişir. İşte bu kısım ondan öncekine karşıt gibidir.

Bir diğeri de-sözgelimi-bir objenin bir şeyin olmadığını bilmesi gibidir. Sonra o şey meydana gelir ve o obje o şeyin meydana geldiğini bilir. Bu takdirde hem izâfet hem de izâfe edilen birlikte değişir. Çünkü objenin herhangi bir şeyi bilir olması ona izâfetle özellik kazandırır. Hatta o küllî anlamda bilir olsa bile bu, cüz'î olarak bilir olması için yeterli değildir. Neticede bilgi; yenilenmiş bir bilgi olarak yenilenmiş bir izâfeti, gerektirir...

İşte bu objeye izâfe edilen varlık ve yokluk gibi hallerin değişmesi durumunda niteliği bulunan o şeyin halinin de değişmesi gerekir. Sadece niteliğin kendisnn zâfetnde değl, bu zâfeti gerektiren nitelikte de değişmeyi icâbettirir. Değişme konusu olmayan şeyin değişmeye maruz kalması birinci kısma görede ikinci kısma göre de câiz değildir...

Nükte:

Senin sağ veya sol olman salt izâfettir. Kudretli ve bilen olman kendinde kararlaşmış olman bir halde olmandır. Bunun ardından lâzım veya ilişik olarak bir izâfet takip eder. Öyleyse sen bu ikisinden izâfe edilmiş bir hale sahipsin yoksa salt izâfete sahibi değilsin.

Zeyl:

Öyleyse vâcib el-Vücûd'un cüz'îleri bilmesinin zaman bakımından bir bilgi olmaması gerekir. O zaman kendisine hal, geçmiş ve gelecek dahil olupta ve zâtının sıfatında bir değişiklik ârız olur. Aksine onun cüz'ileri bilmesi; dehr ve zamanın üzerinde yüce ve kudsî bir biçimde olması icab eder. Onun bütün şeyleri bilir olması gerekir, çünkü her şey vasıtalı veya vasıtasız olarak lazımdır.»

İbn Sînâ, el-İşarât ve T-Tenbihat, 18. bölüm, nakleden Süleyman Dünya, Tehafüt neşri, 206-208)) Fârâbî ise Kitab el_ Füsûs'da şu bilgiyi verir:

Fass:

O, sebebini bildiği her şeyi vâcip kılması bakımından bilmiştir. Sen sebepleri sıralasan, sonuçları; icâd yoluyla şahsî tek tek cüz'iyâta kadar uzanır. Her küllî veya cüz'î Evvelin zâhiriyâtından zuhûr edicidir. Ancak onların zatından zaman ve âna dahil olan hiç bir şey onda zuhur etmez. Aksine onun zatından zuhûr eder. Onun yanındaki sıra sonsuza kadar şahıs şahıstır. O zatından olan bir bilgiyle bilmektedir. O tam bir kültür onun sonu ve sınırı yoktur. İş buradadır.

Fass: Evvelin bilgisi zâtı içindir bölümlere ayrılmaz. Onun ikinci bilgisi zâtındandır. Bilgi çoğalınca çokluk zâtından değil zâtından sonradır. Gökyüzünden bir yaprak da düşse o bunu bilir. Bunun için kalem kıyamete kadar sonsuz bir akışla akar. Eğer senin gözünün baktığı nokta o yüce huzûr

ise ve zevk alışın da bu yaklaşmanda ise sen rahat içerisinde olur sonra hayrete düşersin.

(Fârâbi, Kitab el-fusûs, 5-6, Haydarabad baskısı 1345 H).

(2) Ben derim ki; bu göz boyacılığındaki esas, yaratıcının bilgisinin insan bilgisine benzetilmesi ve iki bilgiden birinin diğerine kıyas edilmesidir... Burada filozoflara karşı çıkış onların sözlerine karşı çıkıştır. Yoksa mes'elenin kendisine karşı çıkış değildir. (Tehafüt at- Tehafüt 450-466)

Hocazâde ise der ki:

(3) Filozoflara göre, Allah cüzîleri cüziler olarak değil, küllî bir vecih'e bilir. Küllî vechin mânâsı, küllî mahiyet dışarda ancak bir tek şahısta içtima etmiş küllî sıfatlarla mevsuf olarak bilinir demektir. Allah, zamanda değişen cüzîleri bilmez, fakat bütün cüzileri bilir, onları zaman üstü bir ilimle bilir, mesela güneş tutulmasını bütün teferruatıyla bilir. Allah'ın ilmine nespetle geçmiş, gelecek ve şimdi yoktur. O yüzden Gazâli'nin Allah Zeyd'in münkir olduğunu bilmez tarzındaki ilzamı zaaf taşır. Allah şahısların hepsini, ancak zamana dahil olmayan bir ilimde bilir. Bu kadarı şeriatın hükmünü icra etmek için kâfidir.

Buna karşı «cüziler ancak cismeni âletlerle idrak edilir, halbuki Allah mücerrettir» denilirse cevabı şudur: Bu memnudur, zira ilim sadece suretlerin idrak edende hasıl olması değildir. İlim sırf izafet olabilir. Buna karşı «eğer, bu doğru olsa, Allah'ın, hadiseleri dışarda var olmazdan önce bilmesi gerekir, zira izafetin eğer muzaflar var olmazsa hariçte ve zihinde varlığı yoktur» denilirse cebabı şudur: İzahetin muzaflara mütevakkif olduğunu kabul etmiyoruz. Muzafin ayrılması kâfidir. Fakat bu mükâberedir, üzerinde düşünülmesi lazımdır.

Zamanî eşyayı o vasfıyla bilmek tagayyür gerektirir, ilim de tagayyür etmezse cehil demek olur. Maluma olan izafettinin değişmesi âlimin zâtını değiştirir denilirse cevabı şudur: İlim ya sırf izafettir, Allah'ta izafetler değişebilir, veya izafet sahibi bir sıfattır, izafetin değişmesi onu değiştirmez. Eğer ilim maluma eşit bir suret olsaydı, tagayyür gerekirdi, bu ise memnudur. Onun izafetleri bulunan bir sıfat olması, meselâ, iradede olduğu gibi neden caiz olmasın? Bazı mutezilîler buna karşı şöyle cevap vermişlerdir: Bir şeyin olmadığı fakat olacağı bilinse, o aynı ilimle onun yokluğu ve var olduktan sonraki hali bilinir mesela Zeyd yarın memlekete gelecektir ilmi böyledir. Bu ilimle Zeyd'in şimdi memlekette olmadığı, yarın geleceğini tagayyür vuku bulmadan bilebiliriz.

Bu görüşe çeşitli itirazlar serdedilmiştir: 1. Vaki olacağın hakikatı vaki olmuşun hakikatından başkadır, İlimleri de başkadır. Buna karşı «malûm ilme bağlıdır, onun değişmesi ilmî değil, bağlılığın değişmesini gerektirir» denilemez, zira mutezilîlere göre ilim bilenle bilinen arasındaki ilgidir, yoksa ilgiye sahip olan bir sıfat değildir. 2. Vaki olmuş olanın ilminin şartı vukudur, vaki olacak şeyin, bir vecihle bilinmesi bir vecihle ise bilinmemesi düşünülebilir, zira her vecihle vukuunu bilmemek mümkündür.

Allah'ın bütün zamanlara olan nispeti eşittir, varlıklar Allah'ın ilminin zamanın üç durumuna tabi olmasıyla değil, ezelden ebede kadar, içinde

vaki olduğu muayyen vakitler hesebiyle Allah'ın malumudur. O bakımdan Allah'ın, zamana giren bazı şeyleri bilmemesi gerekmez. Allah, cüzileri bilmez, ancak onların özel mahiyetini bilir, demek Allah'ın bazı vecihleri bilmemesini tazammun eder. Halbuki illetin hususiyetini tam bilme, malûlün hususiyetini tam bilmedir.

Buna karşı şöyle bir itiraz serdedilmiştir: Cismanî cüzileri bu vasıflarla bilmek, idrak etmek bir varlık işin yetkinliktir, fakat, mutlak yetkinlik değildir, çünkü bu kesret gerektirir. Fakat bu itirazın Allah'a gerekmediği izah edilmişti.

Allah'ın cüzileri idrak etmesi hususunda bir kısım insanların kanaatları şudur: Allah zâtını idrak ederken, nasıl zatın gayrı olan bir suret muhtaç değilse, kendinden südur edenleri idrak ederken de durumu öyledir. İnsan bile eşyayı tek suretle tasavvur eder. Suret için bir surete ihtiyaç olsa, zâtımızı idrâk edemezdik. O halde Allah'ın, kendisinden südur edenleri idrâk etmesi için zâtından başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Teakkülde, mâkulün akla hulülü arazendir, eğer âkil kendiliğinden ise hulûlsüz aklader. Vâcip, Malül-u Evvel'i işte böyle idrâk eder.

Cevabı şudur: Eşyayı idrak etmek için suretin suretine ihtiyacımız olmamasından, masdarın kendinden südur edenleri bilmek için, zâtından başkasına muhtaç olmaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söz, ancak idrâk için bir şeyde mutlak husule geliş kâfi olsaydı tamam olurdu, halbuki öyle değildir. İdrak için sadece kabilde husule gelmek niçin kâfi gelmesin?

Allah'ın eşyayı bilmesi eğer onların varlıklarından ibaretse, eşya bilinmek için var olmak gerekir. O halde Allah'ın iradesi ve ilmi birdir, failiyeti tabiidir, fakat Allah'ın failiyeti ne hayvanlarınkine ne de cisimlerinkine benzer. İlim ile irade bir olunca, Gazili'nin şu itirazı kabul edilemez: İlmin, izafetleri çok olan bir sıfat olması niçin caiz olmasın? Onun bu itirazı İbn-i Sinâ'ya gerekmez, zira ona göre Allah'ın ilmi malumların taaddüdü ile taaddüt eden suretlerdir, bununla beraber Allah, zamanî cüz olmak itaberiyle, cüzîleri bilmez. (Hocazâde, Tehafüt 43-51, özetleyen, M. Türker, 204-206)

ONDÖRDÜNCÜ MES'ELE

(1) **Ben derim ki;** «her hareket eden ya kendiliğinden hareket eder veya dışardan bir cisimle hareket eder. Bu hareket kasrî harket adı verilendir» diye ortaya koyduğu söz kendiliğinden bilinen bir şeydir. «Kendiliğinden hareket eden şeyde onu harekete sevkeden, hareket edenin gayri değildir» sözü kendiliğinden bilinen bir söz değildir. Sadece meşhur bir sözdür... Burada Gazzalinin eski filozoflardan naklettiği sözler cedeli sözlerdir. Şu yönden ki o çoğu kerre bir burhanın neticesini kendiliğinden bilinir olduğu için almıştır. Diğer yönden o buna karşı, karşılık verilmesi gerekmeyen sözü de almıştır ki bu cedelîdir. Semâvî cirmin rûhlu cirim olduğunu açıklamaktaki bu metod İbn Sinâ'nın metodudur. Kudemânın ise bu hususta bundan daha güvenilir ve daha açık bir metodu vardır. Tehafüt et Tehafüt, 471-473)

Hocazâde ise der ki:

(2) Filozoflara göre gök irade ile hareket eden bir canlıdır. Onların bu görüşleri aykırı değildir, zira Allah her şeye kadirdir, ama delil getirmeleri icabetmektedir. Filozofların delilleri şudur: Felek kendiliğinden hareket etmektedir. Bu hareket ya tabiî ya kasrî veya iradî olur. Hareket devrî olduğu için tabiî olamaz, zira tabiî olarak terk edilen yere tabiî olarak dönülemez. Hareket kasrî de olamaz zira tabi olmayan yerde kasr da olmaz, o halde iradidir.

Cevabı: Feleklerin hareket ettiğini kabul etmiyoruz. Onların hareketine delil olarak getirdikleri gözlem (müşahede) feleklerin değil, ancak yıldızların hareketine delâlet eder.

Feleklerin daire hareketi yaptığı hususunda Tabiiyyun'un kanaatı şudur: Feleğin cüzlerinden her birinin vazı onun zâtına lâzım değildir, aksi halde tabiatları muhtelif olur ve böylece felek basit olmaz. Tasavvur olunan her vaz'ın zâta nisbetle zevali mümkündür. Bu zeval imkânı, o cüz'ün bir vaz'a intikaline imkân verir. Bu vaziyet dairesel hareketle olur. O hareket meyille tasavvur olunur. Feleğin bilfiil müstedir meyli vardır ve daire hareketi yapar.

Tabiiyyun'un zikretmiş olduğu bu şeyler eksiktir: 1. Basitlik üzerine dayandığı için bu, ancak tahdit eden ile tamamlanır. 2. Vazı'ların vâcip olmaması ve zeval imkânları oraya doğru hareket etmeyi gerektirmez. Eğer bir vaz'a gelmeyi o şeyin tabiatı gerektirmiyorsa, demekki o vazı o cüz için mümtemidir. O halde vazıların tabiata nisbet edilmesi icabeder, oysaki bu istenilen şeye aykırıdır. Eğer tabiatlarına nazaran hereket edemiyorlarsa, sükûnette olmaları icabeder. 3. Feleğin bir cüzüne farklı bir suret eklenmesi ve o cüzün farklı bir hareket yapması caiz olabilir. 4. Felekte müstedir bir meylin mebdei bulunduğunu kabul etmiyoruz. Zira takdir edilen şey müstedir hareket imkânının önce gelmesidir, o da bir mebdein varlığını gerektirmez. Buna karşı «mebde nev'i surettir, bu suret bilfiil olan felekte mümkün olunca, ondaki vücudu da bilfiil olur» denilirse şöyle cevap verilebilir, mebde nev'i suret olamaz. Felekte müstedir imkânı onun nevi suret olduğunu gerektirmez. 5. «Basitte müstedir meylin mebdesinin varolması ortada bir mani olmadığını gösterir» hükmünü kabul etmiyoruz. 6. Aynı şekilde «müstedir harekete ancak müstakim olan veya mürekkep bir meyile sahip olan mâni olur» hükmünü de kabul etmiyoruz, zira o mâni olan şeyin ancak cisim olmasını gerektirir. 7. Meylin mebdeinin varlığı ve bir maniin yokluğu bilfiil meyil gerektirmez. Zira ortada meyli mütevakkif bulunduğu herhangi bir şart olabilir. Feleğin müstedir hareket ettiğine getirilen delil feleğin cihetleri ve kutupları meselesine aykırıdır. Cihetlerin ve kutup noktalarının hususi oluşu mürеccihsiz bir tercihtir.

Feleğin hareket ettiğini kabul etmek bile hareketin tabiî olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü taşın yukarıdan aşağıya doğru olan hareketi bunu nakzeder. Burada her nokta ilkin istenilmiş sonra terkedilmiştir. Buna karşı «hareket, zâtı bakımından matlup olan bir şey değildir, bilakis gayre yönelmiştir» denilse bile bu sözler filozofların sözleridir, delilsizdir. Hareketin tabiî olmadığı takdirde kasır olduğu sözünü de kabul etmiyoruz, çünkü mebde dışardadır. (Hocazâde, Tehafüt, II, 52-56, özetleyen, M. Türker, 326).

(1) Ben derim ki; burada Gazzâlî'nin naklettiği şeylerin hepsi onların görüşleri veya görüşlerinin gereğidir. Ya da görüşlerindeki sözleri bu noktaya indirilebilir. Ancak göğün hareketi ile sonu olmayan cüz'î durumları kastettiği hususundaki nakilleri müstesnâdır. Çünkü sonu olmayan şey istenmez. Zira ona ulaşılamaz. Bunu İbn Sînâ'dan başka kimse söylememiştir. Ebu Hâmidin bu teze karşı direnmesi -biraz sonra görüleceği gibi- yeterlidir.

(2) Ben derim ki; bu söz öylesine çirkin ki; ancak iki adamdan birisinden; ya cahil kişi veya şirretli kişiden çıkabileceği zannedilebilir. Ebu Hâmid el-Gazzâli ise her iki nitelikten de uzaktır. Lâkin câhil olmayandan câhilâne bir söz şirretli olmayandan da şerîr sözler nâdir de olsa çıkabilir. Fakat bu; insanın unutmalardan mutevellit eksikliğine delalet eder. (Tehafüt et-Tehafüt, 485/586) Ben derim ki, bu söz sofistik bir direnmedir. Çünkü bir mes'eleden bir başka mes'eleye geçiş sofistlerin işidir... (Tehafüt at-Tehafüt, 488)

(3) Ben derim ki; bu konuşan kişi (Gazzâlî) fâil sebeb yönünden değil gâî sebeb yönünden sebeb

birisi ikinci kasıtla gâî sebeb olduğundan şüphe etmez. Herhangi bir varlıkta gâî sebeb zorunlu olarak vardır. Henüz tafsilatıyle vâkıf olunamamışsada mevcûd bir hareketin, yıldızların gidiş ve dönüşlerinin muhakkak bir varlığa müdahalesi vardır. Buradaki ihtilâf varlıkların hepsinin dağılmasına sebeb olur. Bu cüz'i sebeblerin bir çoğu ya hiçbir şekilde anlaşılamaz veya uzun tecrübelerden ve geniş bir zaman içerisinde anlaşılabilir.

Nitekim Hakim (Aristoteles) Felekî Tedbîrler kitabında bu cüzî şeyleri tesbit etmiştir. Küllî mes'elelere gelince bunun üzerinde durmak ve anlamak kolaydır. Astroloji bilginleri bunların birçoğuna vâkıf olmuşlardır. Kildâniler gibi birçok geçmiş milletlerin bu konuda ileri gittiklerine dâir zamanımıza pekçok şey ulaşmıştır. Onun için mevcûdâtta bir hikmetin bulunduğuna inanılmaması gerekmez. Çünkü istidlâl yoluyla ortaya çıkmıştır ki; gökyüzünde görülen her şey gâî bir hikmetin konusu ve gâî sebeblerden bir sebebin mahallidir. Bu husus canlılarda böyle olduğuna göre gök cisimlerinde de böyle olması daha uygundur. Hayvanlarda ve insanlarda onbinlerce hikmet bin yıl gibi bir zamanda ortaya çıkmıştır. Öyleyse uzun seneler sonra gökyüzündeki cirimlerin hikmetlerinin açığa çıkması uzak görülemez. Biz geçmişlerin bazı rümûzlarla konuştuklarını görüyoruz. Bu rümûzların yorumunu ilimde gelişmiş olan hikmet sahibleri bilirler ki bunlar gerçek filozoflardır. (Tehafüt at-Tehafüt, 491-492)

Hocazâde derki:

Filozoflara göre gök mademki irade ile hareket etmektedir, o halde bir maksadı olmalıdır. Bu maksat hissî olamaz, zira hissî maksat istek veya isteksizlik şeklinde tecelli eder, bu ikisi cisme bağlıdır. Halbuki felekler basittir, bu çeşit maksatları yoktur, onların maksatları ancak aklî olabilir ve hareketle elde edilir. Bu halde maksat ya unsurî âleme ya feleklerin kendisine veya onlardan yüksek bulunan bir şeye taallûk edecektir. Birinci ve üçün-

cü hal mümtenidir, zira o hallerde yüksek alçaktan istifade etmiş, olacaktır. O halde maksadım kendisinde olması lâzım gelir. Bu maksat ya bir zâtın, ya bir zâtın sıfatının veya bunların benzerinin elde edilmesine taallûk edecektir. İlk ikisi muhal olduğu için üçüncüsü tebeyyün etmiştir. Feleğin maksadı mâşukuna benzemektir. Bu da onun sıfatlarına benzemeyi istemekten ibarettir. Bu Akıllar kemalâtını gerçekleştirmek mânâsında hareket ederler. Onlarda iki yönden kemalât hasıl olur: 1. Cismî yönden; bu bilkuvve durumların (vazı) bilfiileştirilmesidir. 2. Nefsi yönden: daha yüksek bir kemal teşkil eder. O bakımdan hareketin her mekânda gidip gelmeye kıyas edilmesi suretiyle yapılan ilzam burada gerekmez.

Cevabı: Felek hareketinin iradî olduğunu kabul etmiyoruz. Maksat mukarenetin kendisi olabilir, hissî olabilir, yüksek alçak ile tamamlanabilir, maksat zâtın elde edilmesi olabilir. Kendisine benzenilenin felek cirmi olması caizdir, benzenilen bir akıl olabilir. Üstelik, Gazâlî'nın de belirtmiş olduğu gibi, cihetler tersine dönmek suretiyle de aşağı âleme hayır ifaze edilebilir.

Buna karşı denilebilir ki: Mesele, feleklerin hareketlerindeki maksadı beyan etmektir, yoksa yönlerinin gayesini tesbit etmek bahis konusu değildir. Yön tayinindeki maksadı insan aklı anlamaktan acizdir. O halde melekler ve göklerin sırlarına erişmekden vaz geçmelidir. İnsanlar bu âlemdeki şeylerin hepsine muttali olmamışken nerede kaldıki feleklere muttali olsun.

ONALTINCI MES'ELE

(1) Ben derim ki; Gazzâlî'nin anlattığı bu hususu bildiğim kadarıyla İbn Sînâ'nın dışında hiçbir filozof söylememiştir. Semâvî cisimlerin hayal edilmenin ötesinde hayal ettiklerini kastediyorum. İskender, Küllî İlkeler adı verilen makâlesinde bu cirimlerin mutehayyil olmadığını söylemektedir. Çünkü hayâl hayvanlarda selâmet kastıyla olmaktadır. Bu cirimler ise bozulmaktan korkmazlar. Dolayısıyle onlar hakkında hayâl vâkîdir. Keza hisler de böyledir. Onlar için hayâller olsaydı hisler de olurdu. Çünkü hayâller için hisler şarttır. Her hayâl eden his sahibidir zorunlu olarak. Bunun tersi olmaz. Şu halde levh-i mahfûzun onlardan nakledildiği şekilde yorumlanması doğru olmaz. Feleкin, Allaha itaat ile hareket eden mufârık akilların mukarrebûn melekleri şeklinde yorumlanmasına gelince bu onların adetlerine uygun bir yorumdur. Feleklerin nefislerine Semâvî Melekler adı verilmesi de böyledir. Bununla burhân yoluyla ulaşılan şeylerin şeriat yoluyla gelene mutâbık olduğu kastedilir. (Tehafüt et-Tehafüt, 495)

(2) Bu kitabta ilâhiyât me'selelerine âit sözlerin anlatılmasında zikretmeyi uygun gördüğümüz şeylerin sonu budur ve bu bu kitabın en büyük bölümüdür. İnşaallah bundan sonra tabiiyyât meselelerini söyleriz. (Tehafüt et-Tehafüt, 508)

Hocazâde ise der ki:

Aristoculara göre Akıllarda külli, felek meselesinde cüzi, İbn-i Sinâ'ya göre her iki umur üzere, olmuş, olacak ve olmakta olan şeyler mücerret

akıllarda ve felek nefislerinde mürtesemdir. İb-i Sînâ feleklerin ruhu, nefsi olduğunu kabul eder, aristocular ise kabul etmez. İbn-i Sinâ'ya göre felek nefisleri cisimlerinde yaygındır ve bizim bâtına kuvvetimize benzer. Şeriatın Mahfuz Levha dediği şey işte budur. Eğer, bu Levha yazı tahtası gibi bir şey olsaydı, hâdiseler sonsuz olduğundan, sonlu bir şeye yazılmaları mümteni olurdu diyenler kıdeme inandıkları için böyle söylemektedirler, halbuki bize göre, olaylar ve âlem sonludur, Levha'ya yazılması mümteni değildir. Hadiseler arttıkça Levha'nın büyümesi tasavvur olunamaz. Allah bilir ki, bu insan aklının ermediği bir başka yolla olur.

Nebinin gayba ulaşması hususunda Gazâli filozofların görüşlerini naklettikten sonra onlara bazı itirazlar yöneltmiştir. Başkaca şu itirazlar da yapılabilir: 1. Feleklerin hareketlerinin iradî olduğu hükmünü önceden iptal etmiştik. 2. Cüzî hareketler için cüzî irade gerektiği fikrini kabul etmiyoruz, zira filozoflara göre, feleğin hareketinde cüz yoktur. 3. Cüzî hareketler tasavvur olundukta onların tâbilerinin de tasavvur olunacağı fikri kabul edilemez. Buna karşı «mebdei bilmek onun lâzımlarını bilmeyi gerektirir» denilirse, cevabı şudur: Felek nefisleri, tıpkı insan nefislerinde olduğu gibi, Evvel'in hakikatını bilemezler. Buna karşı «insan madde ve onun gerektirdikleriyle meşgûldur. Felek Nefisleri ise öyle değildir» tarzında bir cevap verilse bile bunu kabul etmeyiz, üstelik Aristocular felek nefislerini kabul etmezler.

Gazâlî felek nefislerinin cüzî hareketleri ve onların lâzımlarını bildiğini söylemektedir, oysaki bu filozofların görüşüne uymaz. Çünkü, felek hareketleri ve onların vazıları hâdiselerin ne tam illeti ne de fail illetidir. Filozofların iddiası tam illeti bilmenin mülûlü bilmeyi gerektirdiği ve felek hareketlerinin iradî olmasından onların, bütün hareket ve hadiseleri değil, fakat yaptıkları şeyleri bildiklerini istidlel etmektir.

(Hocazâde, Tehafüt, II. 63-71, özetleyen M. Türker, 336)

TABÎÎ MES'ELELER

(1) Tabîi ilimlerin (fizik) türlerinin sekiz olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin naklettiği rivâyet Aristo mezhebine göre doğrudur. Fer olarak saydığı ilimler ise onun saydığı gibi değildir. Tıp: tabîi (fiziki) bir ilim değildir. O, pratik bir san'at olup ilkelerini tabîi ilimden alır. Çünkü tabîi ilim nazarîdır, tıp ise amelîdir... Yıldızların ahkâmı ilmine gelince o da tabîi ilimden sayılmaz. Sadece âlemde meydana gelecek şeyleri bilmeye giriş ve bir tür kehânet ve zecr ilmidir. Ferâset ilmi de bu şekildedir. Ancak ferâset ilmi, gelecekte değil hazır olan gizli şeyleri bilmektir. Ta'bîr ilmi de aynı şekilde olacak şeyleri bilmeye hazırlayıcı ilimlerdendir. Dolayısıyle ne nazarî ne amelî bir ilimdir. Tılsım ilimlerine gelince bu bâtıldır. Çünkü yapılan şeylerde felekî yükselişlerin etkili olduğunu kabul etmemiz mümkün» değildir. Hiyel ilimlerine gelince nazarî san'atlarda hicbir yeri yoktur, hayret babına girer. Kimyaya gelince varlığı şüpheli bir san'attır... Zikrettiği dört meseleyi ise ayrı ayrı zikredeceğiz...

(2) Ortaçağ islâm düşünürleri Aristotles fiziğine dayanan fizik ilimlerini çeşitli şekilde bölümlerler. Tipik bir örnek olarak Taşköprizâde'nin

Mevzüat el-Ulûm adlı eserinden konu ile ilgili bilgileri aktarıyoruz:

İlm-i Tabiî (Fizik Bilimi) Şu'be-i sâlise ilm-i tabîidir. Bu bir ilimdir ki anda ecsam-ı tabıiyyeden bi envaiha bahsolunur ve bunun mevzuu cisimdir. Müteğayyir olduğu haysiyetde, ve menfaatı ma'rifet-i ahval-i ecsâmdır, gerek basîte olsun eflak ve anasir gibi, gerek mürekkebe olsun mevalîd-i selase ve kainat-ı cevve anların gayrı havadis-i acîbe ve ğeraib-i mizacat gibi ki ahcar ve nebatat ve hayvanat makulesidir.

Bu ilimde olan kütüb-i nafiadandır: «Kitab-ı Aristotâlis» ki sekiz cüz îrâd eylemiştir ki anlar usüldür. Ba'dehû İbn Sînâ anı tecrid idüp «Muktezeyat» nam bir muhtasarda derc eylemişdir...

İlm-i tabiinin dahi füru'u seb'ası vardır. Ba'zilar katında aşere dir ki ilm-i tıb, ilm-i baytara, ve beyzere ve ilm-i firaset, ve ilm-i ta'bir-i rü'ya, ve ilm-i ahkam-i nücum, ve ilm-i sihr, ve ilm-i tılsımat, ve ilm-i sîmya, ilm-i Kimyâ, ve ilm-i felâhettir. Zira ilm-i tabîinin nazarı, ya cism-i basite müteferri' olanadır, yahut mürekkebe, yahut ikisine amm olanadır. Ecsam-ı basite dahi ya felekiyyedir ki, ahkâm-ı nücumdur, ya unsuriyyedir ki, tılsımattır. Ecsam-ı mürekkebe dahi ya ana mizac lazım olmayandır ki ilm-i Simyadır, yahut mizaç lâzım olandır ol dahi zünefsin ğayrı ile olursa kimyadır. Zûnefs ile olursa ol dahi ya nefs-i ğayri müdrike ola felahat gibi, yahut müdrike ola. Ol dahi ya kemâl-i teakkul aile ola, yahut olmaya.

İkincisi baytara ve beyzere ve anlar mecrasına cârî olanlardır. Zunefs-i âkile içün olan ki-insandur-ol dahi ya hıfz-ı sıhhatında veya sıhhattan istirca'inde ola ki-ilm-i tıpdır. Veyahut ahvâl-i bâtınesine delâlet eyleyen ahvâli zâhiresinde ola ki-firasettir- Veyahut nefsinin hisden ğaybeti ahvâlinde ola ki-ta'bîr-i rü'yâdır Ve ecsâm-ı basite ve mürekkebeye âmm olan ilm-i sihrdir. İmdi bu ulûmu bu nehc-i maâlûm üzre bir şu'bede zikredelim inşaallahü Teâlâ.

İlm-i Tıp: Bir ilmdir ki anda beden-i insandan bahsolunur, sahîh ve marîz olduğu cihetle, sıhhatı hıfz ve marazı izâle içün. Calinus itti tıb. hıfz-ı sıhhat ve meremmet-i i'lettir. Ve bu ilmin mevzuu beden-i insandır, sıhhat ve maraz haysiyyetinden ve menfaatı zahir ve beyyindir ve her furu'un ana ihtiyacı müteayyendir.

(Mevzûât el-Ulûm I, 349-350)

İlm el- Baytara (Veterinerlik): İlm-i mezbûrda hayvan-ı mahsusun ahvâlinden bahsolunur ki ol hayldir., sahîh ve marîz olduğu cihetten ve sıhhatı hıfzolunup marazı izâle olunduğu haysiyetten. Ve bu ilm hayle nisbet ilm-i tıb menzilesindedir insana nisbet. Ve bu ilmin mevzuu ve gâyeti ve ğarazı mütebassır olanlar katında zâhirdir. Emma menfaatı a'zam-ı menâfii celîle ve fâidesi ecell-i fezâil-i cezîledir...

(Mevzûât el-Ülûm, I,354)

İlm el-Beyzere (Av hayvanı yetiştirme): Bu ilimde ahvâl-i cevârihden bahsolunur, sıhhatın hıfz ve marazını izâle cihetinden ve saydde kuvvet ve za'fına delâlet iden alâmâtını ma'rifet cihetinden. Ve bu ilmin menraatı zâhirdir ki bir ferde hafi değildir.

(Mezvuât el-Ülûm, I, 355)

İlm el- Nebât (Botanik): Bu ilimde nev'i nebâtın havâss ve acâibinden ve eşkâl ve menâfi ve mezârrinden bahsolunur. Ve bu ilmin mevzuu nev'i nebâttır. Ve fâidesi ve menfaatı bunlar ile tedâvîdir...
(Mevzûât el-Ülûm, I, 356)

İlm el- Hayvân (Zooloji): Bu ilm envâi hayvânâtın havâs ve acâibinden ve menâfi ve mezârrinden bâhisdir. Ve bunun mevzuu cins-i hayvardır. Gerek berrî ve bahri ve mâşî ve zâhif ve tâir ve bunların ğayri. Ve bundan ğaraz hayvânâttan intifa ve kesb-i devâ ve mazarratlarından teharrüz ve ihtimâ ve herbirinin acâib-i ahvâl ve ğeraib-i ef'âline vükûf ve ihtidâdır...

İlm el-Fellâhe: Bir ilmdir ki anınla nebâtın keyfiyyet-i tedbiri bilinür, evvel-i zühûrundan müntehâyi kemâline degin...
(Mevzûât el-Ülûm, I, 356)

İlm el-Meâdin (Metalurji): Bir ilmdir ki anınla filizzâtın ahvâli ma'lûm olur ki tabâyi' ve elvânı nicedir ve meâdinde keyfiyyet-i tevellüdü ne vech iledir ve keyfiyet-i istihrâcı ve eczâi ârdiyyesinde istihlâsı ve tabâyı' ve evzânının tefâvütü ma'lûm olur ve meâdinin adedi. Hatta cümle-i meâdin yediyüzdür dimişlerdir. Ve bunun menfaatı havâss ve avâmdan bir âhede hafî olmaz...

İlm el-Cevâhir (Mineroloji): Bir ilmdir ki bâhisdir cevâhir-i ma'deniyyenin keyfiyyetinden......

İlm el-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve bozuluş=generation et corruption): Bu ilm bâhisdir emtâr ve sülûcun ve ra'd ve berkin ve bunların emsâlinin keyfiyyetinden ve ba'z-ı bilâdde mevcûd olup ba'zında olmadığından ve ba'z-ı nâfi' ve ba'z-ı muzirr oldığıın sebebinden ve bunların ğayrı ahvâlden...
(Mevzûât el- Ülûm, I, 357)

İlm el-Firâse (Fizyonomi): Bir ilmdir ki anınla insanın ahlâkı malûm olur ahvâl-i zâhiresinden, ya'nî elvân ve a'zâ ve eşkâlden istidlâl ile. Ve bilcümle hulk-i zâhir ile hulk-i bâtine istidlâldir. Ve bunun mevzu' ve menfaati zâhirdir.
(Mevzûât el-Ülûm, I, 358)

İlm-i Ta'bîr el-Rü'yâ: Bu ilmden tahayyülât-i nefsâniyye ve ümûr-i ğaybiyye beyninde olan münâsebet taarrüf olunur. Tâki evvelkiden sâniye intikâl ve anınla hâricde olan ahvâl-i nefsâniyyeye veyahud âfâkta vâkî olan ahvâle istidlâl oluna. Ve bu ilmin menfaatı ümûr - i âtiyeyi tebşîr veyâhud inzâr ve tahzîrdir...
(Mevzûât el-Ülûm, I, 360)

İlm-i Ahkâm el-Nücûm (Astroloji): Bu bir ilmdir ki anınla teşekkülât-ı felekiyye ile âlem-i kevn ve fesâdde vâki' olan havâdise-ki ahvâl-i kâinât cevv ve meâdin ve nebât ve hayvândır- istidlâl ile bilinür...

İlm el-Sihr (Büyücülük): Ma'lûm ola ki, müsahhar şol nesnedir ki ekser-i ükûle sebebi hafî ve istinbâtı sa'b-i kavî ola. Ve hakikatı her şey ki ükûle hud'a idüp nüfûsu kendüye münkâd olup ve sâdır olan akvâl ve

ef'âli isğa ve teaccüb ve istihsâne mu'tâd eyleye...
(Mevzûât el- Ülûm, I, 363-364)

İlm el-Tılsımât(Talismans): Tılsımın ma'nâsı ikd-i lâyenhalldir. Ya'nî bir bend ki kâbil-i küşâd olmaya. Ba'zılar ma'nâsı isminin maklûbidur. Ya'nî musallat dimekdür. Zira cevheri mahv-ü tesallutundandur. Ve bu ilm bâhisdir kuvvâ-i semâviyye-i faâleyi kuvây-i arziyye-i münfaile ile murâd olunan fi'l ve te'sîre münâsib zamanlarda terkîb ve temzîcin keyfiyyetinden, yine anlara münâsib buhûrât-ı münâsebe-i makviyye ile ki ol tılsımın rûhâniyyeti câlib ola. Tâki bu ümûrdan âlem-i kevn ve fesâdda nice ef'âl-i ğarîbe zuhûr eyleye. Ve bu ilm karib el-me'hazdır ilm-i sihre nisbetle. Zira bunun mebâdîsi ve esbâbı ma'lûmedir...

İlm el-Simyâ (Magic Blanche): Gâh olur ki sihrden gayri hakîkî olana itlâk olunur. Nitekim meşhûr olan budur. Ve bunun hâsılı cevvde ba'zı misâlât-ı hayâliyye ihdâsıdır ki hissde vücûdu olmaya...
(Mevzûât el-Ülûm, I, 365)

İlm el-Kimyâ (le chimie): Bir ilmdir ki cevâhir-i ma'deniyyenin havâssını selb ve hâssa-i cedide-i uhrâ ifâde ve celb itmenin tarîki ma'lûm olur. Lafz-ı kimyâ ibrânîden muarrebdir. Aslı kim ye'dir ki ma'nası «ayet'un mın'allah» dimekdir. Ve dahi kimyâ hakkında ihtilâf-ı nâs ve hakîkatta iştibâh ve iltibâs çokdur...
(Mevzûât el-Ulûm, I, 366)

İlm el-Niyrencât (İncantation): Niyrencât, neyreng lafzından muarrebdir. Ma'nası temvîh ve tahyîldir. Ve bu ilm kuvâ-i fâile ve münfaile beyninde ğarâib-i imtizâcât izhâr eyelemekdür. Ve bilcümle âlem-i ekber ile asğardan müellef olur imtizâcâttır. Tâki anınla ba'zı matlûb olur âsâr bedîd ve âşikâr ola. Meselâ hübb ve buğz ve i'râz ve ikbâl ve bunların misâli gibi eşyâyı izhâr eylemekdir. Ba'zı kinâyât-ı mahsûsa ile ki âlemde mebsûs ve mebsût olan rûhâniyetten müellef ola...
(Mevzûât el-Ülûm, I, 396)

(3) Ben derim ki, mucizeler konusundaki söze gelince eski filozoflar «Allah var mıdır?» Mutluluk var mıdır?» ve «faziletler var mıdır?» diyerek umumî din prensiplerini araştıranlar gibi bu konuları araştırıp şüphe çıkaranlar cezaya çarptırılırlardı. Çünkü mucizenin varlığından kimse şüphe etmezdi. Varlık keyfiyetine gelince, bu ilâhî bir emirdir. İnsan aklı onu kavramaktan âciz bırakılmıştır. Bunun nedeni, insanı fazîletli kılan hareketlerin ilkeleri olmasıdır. Bunun bilgisi ancak fazîleti elde ettikten sonra mümkün olur. Dolayısıyle fazîleti gerektiren ilkeleri fazîleti elde etmeden araştırmamak gerekir... Gazzâlînin filozoflardan naklettiğine gelince, ben İbn Sînâ'dan başka bunları söyleyen hiçbir kimseyi görmedim.

Mucizenin varlığı doğrulanır ve istihâle, kuvvetle mudâhele olmadan bir cismin cisim olmayan şeye dönüşmesi mümkün olursa sebebi veren kişi için bu mümkündür. Ancak tabiatı itibarıyle insanın mümkün olan her şeyi yapmaya muktedir olması imkânsızdır. Çünkü insan hakkında mümkün olan şeyler malûmdur. Mümkün olan şeylerin pek çoğu aslında kendiliğinden mumtenidir. Bu sebeple peygamberin doğrulanması insan için mumteni olan fakat kendiliğinden mümkün olan

bir hârikanın getirilmesiyle olur. Bunun için de akıl bakımından mumteni olan şeylerin peygamberler hakkında mümkün olarak ortaya konulması gerekmez. Varlığı doğru olan mucizeleri düşündüğünde onların bu türden olduğunu görürsün. Bunun en açık şekli Allahın aziz kitabında yer alan ve harika oluşu işitme yoluyla olmayan şeylerdir. Değneğin ejderhaya dönüşmesinin hissî bir mucize olduğu sabittir. Her insan bunun bulunması ve kıyamete kadar devam etmesi mümkündür. Bunun için bu mucizeler diğer mucizelerden üstün olmuştur. Bu mes'elede susmakla yetinmeyen kişinin bu kadarla iktifâ etmesi gerekir ve bilmelidir ki peygamberleri tasdîk hususunda havassın yolu başka bir yoldur. Nitekim Ebu Hâmid El-Gazzâlî başka yollardan buna dikkati çekmiştir... Filozoflardan naklettiği rüyâ konusundaki sözlere gelince İbn Sînâ'dan başka eskilerden bunları söyliyen birisini tanımıyorum. Eskilerin vahiy ve rüyâ konusunda söyledikleri şey ise, bunun cisim olmadığı insana aklı veren rûhânî bir mevcut aracılığıyla Allah Tebâreke ve Teâladan alındığı şeklindedir. Onların yenileri buna faal akıl adını verirler. Şerîâtta ise buna melek adı verilir. (Tehafût et-Tehâfût, 514-516)

ONYEDİNCİ MES'ELE

(1) Gazzâlî'nin tenkit konusu yaptığı bu görüş 18. yüzyıl filozofları tarafından özellikle Empirist filozoflarca benimsenmiştir. Nitekim felsefe tarihinde David Humen'in de buna benzer görüşler sardettiği bilinmektedir.

(2) Hissedilen şeylerde görülen fâil sebeblerin varlığının inkâr edilmesi hususuna gelince, bu sofistik bir sözdür. Bunu söyleyen ya diliyle içindekini inkâr etmekte veya maruz kaldığı sofistik bir şüphenin peşinden sürüklenmektedir. Bunu reddeden kimsenin; her fiilin bir fâili bulunduğunu itirafa gücü yetmez. Filozofların hepsi fâil-i evvelin maddeden uzak olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu fâilin fiilinin varlıkların ve fiillerinin var olması için şart olduğunu ve bu fâilin fiilinin kendisi tarafından akledilen vâsıtalarla mevcûdâta uzandığını kabul etmişlerdir ki bunlar mevcûdâttan farklıdırlar. Bazısı buna sadece felek demiş bazısı de felekle beraber heyûlâdan uzak bir varlık, Vâhib el-suver diye isimlendirmiştir. Bu görüşleri araştırmanın yeri burası değildir. Felsefenin araştırdığı en değerli konu işte bu manalardır. Bu gerçeklere iştiyak duyan kişi mes'eleyi yerinde araştırır... (Tehâfüt el-Tehâfüt, 519-524)

(3) Ben derim ki; Mahsûs varlıkların birbirine etkinliği olmadığını, onların etkinliğinin dişardan bir ilke olduğunu iddia edene bu varlıkların birbirine etkisinin yalan olduğunu filozofların ortaya koyabileceklerini sanmıyorum. Sadece, hâricî bir ilkeden gelen şekli kabul istidâdı bulunduğu için bazısı bazısına etki eder diyebilirler. Bütün filozoflardan bunu söyleyen birisini ben bilmiyorum. Sadece cevhere dayalı şekillerde bunu söylemişlerdir. Arazlarda ise söylememişlerdir. Çünkü onların hepsi ısının kendisi gibi ısıyı etkileyeceğini söylemişlerdir. Müfârak ilkelerin ihtiyâr yoluyla değil, tabîat yoluyla faaliyet gösterdiği hususunda Gazzâlî'nin filozoflara nispet ettiği görüşü hiçbir kimse söylememiştir. İbrahim Aleyhis

selamın mucizesine itiraz konusunda Gazzâlî'nin filozoflara nispet ettiği şey ise İslâm milletinden zındıklardan başka kimsenin söylemediği birşeydir. Çünkü filozoflara göre Şer'î prensipler üzerinde konuşmak ve tartışmak câiz değildir. Bunu yapan-onlara göre-şiddetli uslandırmaya muhtaçtır. Zira her san'atın bir ilkesi vardır ve o san'ata bakan kişinin bu ilkeleri kabul etmesi ve o ilkeleri red veya iptal hususunda tariz etmemesi gerekir. Öyleyse Şer'î ve amelî san'atlarda bu hususa daha çok itinâ gösterilmesi gerekir. Onlara göre Şer'î faziletlere uymak insan olması nedeniyle değil, bilen insan olması nedeniyle insanın varlığı için zarûrî olan bir şeydir. Bunun için her insanın Şerîatın prensiplerine boyun eğmesi ve onu taklîd etmesi icabeder. Mutlaka bu hükümlere bağlanmalıdır. Çünkü Şerîatın prensiplerini inkâr etmek ve bu konuda tartışmak insanın varlığını ortadan kaldırmaktır. Bunun için zındıkların öldürülmesi vacib olmuştur. Söylenmesi gereken şey şudur: Şer'î prensibler ilâhî şeyler olup insan aklının üstündedir. Binaenaleyh sebebleri bilinmemekle beraber onların kabul edilmesi gerekir. Bunun için biz eski filozoflardan yeryüzünde yayılıp dağılmış olmasına rağmen, mucize konusunda söz söyleyen birisini görmedik. Çünkü mucizeler şerîatı yerleştirmenin ilkeleridir. Şerîatlar ise fazîletlerin ilkeleridir. Öldükten sonra dirilme konusunda söylenenleri de inkâr eden olmamıştır. Çünkü insan Şer'î fazîletlerle yetişirse tamamen fazîlet sahibi olur. Zamanla mutluluğu ilerlerse râsih bilginlerden olur, bilimde derinleşir ve ona şerîatın ilkelerini yorumlama imkânı verilir. Bu takdîrde yorumlarında açık davranmak vâcip olur. Allah Teâlânın buyurduğu gibi **«ilimde derinleşenler ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır derler»** (Al-i Imran, 5) İşte Şerîatın hudûdlarıyla bilginlerin hudûdu bundan ibârettir. (Tehâfüt et-Tehâfüt, 526-528)

(4) Talaka (Talk): Farsça'dan arapçaya geçmiş bir kelime olup şeffâf bir madendir. Mütercim Âsım Efendi bu konuda şu bilgiyi verir: «Mısırda şerbet-i Hicâzî ve türkîde ağaç sütleğeni dedikleri nebâttır... Ve bir hacerdir ki, türkîde ören pulu derler. Yemânî, Hindî ve Endelüsî nev'i olur. A'lâsı Yemânî ve ba'dehu Hindî, ve ba'dehu Endelüsî olandır. Sahîfeleri beğâyet rakîk ve berrâk ve levni sadefî olur. Dakk olundukda katmer katmer sahîfeleri ve pulları zuhûr eder. Ve anları hammamlarda cam yerlerine isti'mâl ederler. Mahlûlünün a'zâya talâsı ateş yangınına mâni olur.» (Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, III, 934-935)

Şemseddîn Sâmî ise şu bilgiyi vermektedir: «Şeffâf taş sûretinde bir maden ki cam imâline yaramakla beraber, ateşe dahi dayandığından ve kağıt gibi de makasla kesildiğinden, sobanın kapı ve deliklerine konur» (Şemseddîn Sâmî, Kâmûs-i Türkî, II, 886)

Talk; doğal hidratlı magnezyum slikatı. Hekimlikte en çok deri hastalıklarında kullanılan beyaz bir toz. (Türkçe Sözlük, 776, T.D.K. Yayını)

(5) Bu şüpheleri halleden külli söze gelince şudur: Varlıklar mutekâbil (karşılıklı) ve mutenâsip (uygun) olmak üzere ikiye ayrılır. Uygun olan şeylerin ayrılması câiz olursa karşılıklı olan şeylerin birleşmesi de câiz olur. Ancak mutekâbil olanlar birleşmez ve mutenâsip olanlar da ayrılmaz. Bu, Allah Teâlâ'nın varlıklardaki bir hikmeti ve san'atlarındaki bir kanunudur. **«Sen Allah'ın kanununda değişiklik bulamazsın** (Şûra 41). Bu hikmeti idrak ile ancak insandaki akıl, akıl olabilmiştir. Bu hikmetin böylece ezelî akılda bulunması varlıklarda bulunmasının sebebi olmuştur.

Bu akla göre ise müfârikler ve mütenâsiblerin birleşmesi câiz değildir. Sadece İbn Hazm'in tevehhüm ettiği gibi muhtelif sıfâtlarda yaratılması mümkündür. (Tehâfüt et-Tehâfüt, 542).

Bu konuda Hocazâde özetle şöyle der:

Filozoflara göre cisimlerin tabiatları maddeleri üzerine tesir eder. Ateşin maddesi, nev'î sureti kabul eder, onun tam illetidir; illet ve maksat (garaz) tam oldukta istidat hasıl olur. Tam illetten tehallüf mümtenidir, yoksa illetten tehallüf mümteni değildir. Meselâ yemek, doymanın tam illeti değildir, onun için yemek vaki olduğu halde doyma olmıyabilir.

Eserin vücudu istidada tabi değilse bu takdirde evdeki kitaplar insan veya başka birşeye dönebilir fikri filozoflara aykırı olmamalıdır. Zira istidatları felekin hareketleri yarattığı için bu hareketlerde bu tip istidat yaratacak olan değişiklikler olabilir. Üstelik Allah âdeti bozma zamanında inkılâb vücuda getirerek, âdeti bozarsa önceki ilmi akıldan selbeder ve onları yaratmaz; böylece eser istidada mütevakkıf olmaz. Demek ki, mucizeleri inkâr etmek için elverişli bir yol yoktur. Çünkü Peygamberlerin unsurî cisimlere tasarruf etmek için bir kuvveti vardır, ateşe atıldıkta kendi vücudunu ateşin tesirinden koruyacak bir sıfat hâsıl olması niçin caiz olmasın? Biliyoruz ki unsurlardan bazı imtizaçlar sonunda nebat hasıl olur, sonra nebatı hayvanlar yer kan olur, sonra yumurta hasıl olarak, onda hayvanî suret istidadı belirerek hayvan meydana gelir. Ama hayvan suretinin ancak bu yolla hasıl olduğunu bilmiyoruz. Yılanın olmasında da vaziyet böyledir. Herhalde nebi vasıtasiyle, en kısa müddette bu maddeye hayvanî suret istidadını hâsıl edecek, bizim bilmediğimiz bir yol olmalıdır. Bazı hayvanlar tevalüt ile hasıl olur: ama başka yolla da hâsıl olduklarını biliyoruz, topraktan hâsıl olan fare gibi. Mucizeler kabul edildikte cevher de araza dönsün denilemez, zira hiçbir halde inkılâp tasavvur edilemez.

Hükemânın kitaplarında mucizeleri inkâr eden bir şeyle karşılaşmadık. Ancak bazı felsefeciler ve yarım bilgililer bunu inkâr ettiler. Şeyh Ebu Ali onları ayıplamış ve mucizeyi inkâr ederken de tasdik ederken de burhan lâzımdır demiştir.

Filozoflar mucizeyi şöyle anlarlar: İnsan nefislerinin uyku esnasında gaibden bir nevi haberleri olur. Bu haberi olma fikir sebebiyle değildir, sebep, onun, yüksek mebdelerde ruhen teması olmaktır. Ruh istidadı nisbetinde o mebdelerdeki şeylerle nakş olunur; temasa mani olan şey, ruhun başka şeylerle meşguliyetidir. Bu meşguliyetten tamamen kurtuluş yoktur. Zira ruh bendeni idare eder. Ruh şiryanlarla bedenin yüzeyine yayılır, ve havâss-ı zâhireye intiba ederek idrâk hasıl olur; bu uyanıklık halidir, ruh içeriye döndüğü ve havâss-ı zâhireden kurtulduğu vakit bu duyular işten kesilir, uyku hali de budur. İşten kesilme ruhu meşguliyetten kurtarır. Ruhun mebdelerden idrâk ettiği mâna ile mütehayyile kuvvetinin idrâk ettiği suret aynı ise, bu doğru rüyadır, tâbire ihtiyacı yoktur; değilse ihtiyacı vardır. Şair ve yalancının muhayyilesi bâtıl ve yalancı geçişlere alışık olduğu için onların rüyâlarına inanılmaz. Bazı kuvvetli ruhlar uyanıkken mebdelerle temasa gelirler, bu ruhların tasavvurları ortada cismanî bir sebep olmaksızın hadiselerin hudusuna sebep olur.

Gazap ve gamın beden hararetine sebep olması, düşmeyi tasavvur etmenin düşmeye yol açması gibi. Kuvvetli ruhlarda bu suretle unsurî cisimlere hâkim olur ve kuruluş-bozuluş (kevn-ü fesat) âleminde infialler meydana getirir: ay-güneş tutulması, tufan, cansızı diriltmek gibi. (Hocazâde, Tehâfüt, II, özetleyen, Mübahat Türker, 72-73).

ONSEKİZİNCİ MES'ELE

(1) Bütün bunlar, filozofların mezhebinin anlatılmasından ve tasvîrinden ibârettir. Ancak bu hususta Gazzâlî İbn Sînâya uymaktadır. İbn Sînâ ise hayvanda mutehayyile gücünün dışında insandaki düşünce gücüne karşılık olarak vehmiye adını verdiği gücü kabul etmekle filozoflara muhalefet etmektedir. (Tehâfût et-Tehâfût, 546-547)

(2) Dokuzuncu delil eski filozoflardan hiçbirisi ruhun bakası konusunda kullanmamıştır. Sadece doğumundan ölümüne kadar şahıslarda bâkî olan bir cevher bulunduğu ve eşyanın-eskilerden birçoğunun inandığı gibi-sürekli akış halinde bulunmadığını belirtmek için kullanmışlardır. Onlar zarûrî bilgiyi terketmişler hatta Eflatun sürekliliği girdirmek zorunda kalmıştır. Ancak bu hususta uğraşmanın anlamı yoktur. Ebu Hâmid'in bu delile itirâzı doğrudur... (Tehâfût et-Tehâfût, 571-572).

Bu kanuda Hocazâde ise şöyle der:

«Ruhun bedenden ayrı olması islâmiyete aykırı değildir, ancak, maksat bu bilgiye şeriata baş vurmaksızın, sırf akla dayanarak ulaşıldığı iddiasını reddetmek ve delillerinin çürüklüğünü göstermektir.

Delilleri şunlardır : Mâkulât cüzlere bölünemez, eğer bölünürse, aklın bir defada sonsuz cüzleri kavramış olması gerekir, oysa ki bu muhaldir. Aklî suret bölünmeyince mahalli de bölünmez; eğer mahalli bölünse, hulûl eden şeyin yani aklî suretin de bölünmesi icabeder. Her cismini kuvvet veya cisim bölünmeyi kabul eder, bu mahal bölünme kabul etmediğine göre cisim değildir.

Cevabı: Mâkulâtın, bilkuvve, benzer cüzlere bölünmediğini kabul etmiyoruz. Bu türlü bölünmesi caizdîr. Buna karşı «o zaman, aklî suret, ziyade ve noksana maruz kalır» deyip, bununla bizzat maruz kalır fikrini kastederseniz, kabul etmeyiz. Maruz kalmanın sebebi bu aklî suretin nefse hulûlu ile olması niçin caiz olmasın? Mâkul suretin mücerret olmasının mânâsı duyusal cüzlerinin maddesinden ve ârızalarından mücerret olmasıdır. Mâkullerin bölünmüş olmaması mahallinin de böyle olmasını gerektirmez, zira hat farklı cüzlere bölünebildiği halde ona hulûl etmiş olan nokta böyle değildir. Buna karşı 'noktanın hatta hulûlu zatî değil başka yöndendir. Bölünen bir şeye, o şeyin bölünmüş zâtı yönünden olmayan hulûl bölünme gerektirmez. Eğer, aklî suret ruha, bölünmüş olan zâtı yönünden hulûl etmiş olsaydı, ruhun bölünmesi ile aklî suretin de bölünmesi lâzım gelirdi' denilemez. Zira biz, aklî suretin, ruha, ruhun zâtı bakımından hulûl etmiş olduğunu menettik, onun oraya hulûlu, zâtî olarak değil de başka bir yönden olamaz mı? Bölünmüş bir şey hulûl eden

bir şeyin de bölünmüş olması için aklî suretin hululunun, harici objelerin mahallerine hulûlu cinsinden olması lâzımdır, oysaki bu memnudur. Üstelik, bu söz, vehmi kuvvetlerle de nakzolunmuştur. Bu kuvvete hulûl eden, şey, meselâ, düşmanlık, bölünmüş değildir. Buna karşı 'vehmiye kuvveti düşmanlığı değil, düşmanı idrâk eder denilebilir, ama, onların aslına göre, idrâk edilmek için, idrâk eden şeyde suretin teşekkülü lâzımdır.

Aklî suretlerin mahallinin ruh olduğunu kabul etmiyoruz; bu hal, ancak eğer, ilim, malûm suretinin âlimde irtisam etmesine eşit olsaydı icabederdi; ama, ilim, eşyanın nefse bir suret olmaksızın açılmasıdır, suret başka bir mücerrete irtisam eder, ruh onu buradan mütalea eder.

Biz küllîyi idrâk ederiz, bu küllî bütün maddî eklentilerden (levahik) mücerrettir. İdrâk, mâkulün suretinin akılda meydana gelmesidir. Eğer, insan nefsi cisim veya cismani olsaydı maddî eklentileri olur, ona hulûl eden küllînin de öyle olması icabederdi.

Cevabı: Küllînin maddî eklentilerden mücerret olması, eğer, bizatihî ise cisme veya cismanî bir şeye hulûl etmesi mümteni olmaz, zira, maddî eklentilerden, mahalli yönünden değil, binefsihi mücerrettir; eğer mutlak ise memnudur, zira, onun küllî olması için eklentilerden zât yönünden tecerrüdü kâfidir. Bu cihet kabul edilse bile, idrâkin (taakulün) âkılde, mâkul suretin husule gelmesinden ibaret olduğunu kabul etmiyoruz; idrâkin, aklî suretin başka bir mücerrede açılması yoluyla olması niçin caiz olmasın? İdrâkin bu türlü tarifini kabul etsek bile küllinin bütün arızalardan kurtulmuş olduğunu kabul etmiyoruz, eğer, küllî, nefse, siyahın beyaza hulûl edişi gibi hulûl etseydi bu lâzım gelirdi, halbuki, ortada başka nevîden bir hulûl olmalıdır.

Nefis kendini ve idrâk ettiğini idrâk eder, oysaki cismani kuvvette böyle bir şey yoktur.

Cevabı: Beş dış duyu ve içduyu kendini idrâk etmez, ama, kendini idrâk eden başka cismanî kuvvetler bulunması niçin caiz olmasın?

Eğer nefis uzuvlardan birine hulûl etse, ya o uzvu daima idrâk edecektir veya hiç idrâk etmiyecektir; her ikisi de muhaldir.

Cevabı:idrâkin; mâkulûn âkilde husulüdür diye yapılan tarifini kabul etmiyoruz. İdrâk, âkıl ile mâkul arasında hasıl olan hususî bir izafet halidir, bu izafet hasıl olunca mahal idrâk edilir, olmayınca idrâk edilmez. 'Nefsin mahallini idrâk etmesi aynının husulu ile olunca, mahallini ebediyyen idrâk etmesi lâzım gelir' hükmünü kabul etmiyoruz. Çünkü, idrâkin şartı aynın husulü müdür? İdrâkin başka bir şarta bağlı bulunması niçin caiz olmasın? Bunu kabul etsek bile, idrâkin daimiliğini kabul etmiyoruz. Eğer uzvu idrâk etseydi, uzvun sureti bu uzuvda hasıl olur, böylece iki-benzer bir yerde toplanmış olurdu' hükmünü de kabul etmiyoruz, zira, uzvun sureti uzvun aynı değildir. Bu ikisinin benzer olduğu kabul edilse bile iki benzerin tek maddede toplanamıyacağını kabul etmiyoruz, zira, delili yoktur.

Eğer nefis cisme hulûl etmiş olsaydı, onun idrâki cismani âletlerle olmuş olurdu. Böylece âletlerin zayıflaması ile bu idrâkin de zayıf-

laması icabederdi; oysaki durum tersinedir.

Cevabı: Bu cevabı kabul etmiyoruz, zira idrâkin kemalinin şartı âletin kemali değildir.

Cevabı: Buna Gazâlî ve Razî şöyle cevap verdiler: Bazı kuvvetler çok fiille zayıflar, bazı kuvvetler zayıflamaz.

İnsan bedenindeki cüzler daima değişmektedir, eğer ruh cisim olsaydı yirmi sene önceki insanın bugün aynı insan olduğu iddia edilemezdi.

Cevabı: Bu söz doğru ise, hayvan ve nebatların da birer ruhu olmak icabederdi. Üstelik, muhtar bir failin aslî cüzleri yok olmayabilir.

Küllileri ve cüzîleri beraberce idrâk eden bir şey bulunmalıdır. Tahayyül edenle arzu edenin bir tek şey olması lâzımdır, aksi halde aralarında irtibat olmaz. Bütün bu idrâkleri toplayan bir tek şey olmadığını biliyoruz.

Cevabı: Bedende bu kuvvetleri toplayan bir tek şey olması niçin caiz olmasın? Böyle bir cisim olmasa bile, ondan dolayı idrâklerin tek şeyde toplanmış olması gerekmez; belki, bu şey latif bir cisimdir.

Eğer ilmin mahalli cisim olsa, cisim bölünür, o zaman bir cüzde bir şeyi bilme, bir başka cüzde bilmeme hasıl olur; bu takdirde bir şahsın bir şeyi aynı zamanda hem bilmesi hem bilmemesi gerekir, oysaki, bu muhaldir.

Cevabı: Ne cismin bölündüğü ne de bir şeyi bir cüzle bilmenin müstahil olduğu zarurîdir. Bu delil sahih olsaydı kalbin bir yarısının nefretle bir yarısının arzuyla kaim olması ve aynı zamanda bir şeyden hem nefret etmek hem de ona alâka duymak icabederdi, oysaki, bu muhaldir.

Bu delil müslüman felsefecilerin ilâve ettiği bir delildir: İnsan sonsuz mefhumları idrâk eder, eğer, cisimle idrâk etse, cismin sonsuz olması icabeder, oysaki bu mümkün değildir, çünkü cisim sonludur.

Cevabı: Bir mefhumun idrâk edilmek için birşeyde olmasını kabul etmiyoruz. Mâkulün mahiyetinin akılda hasıl olması idrâkin şartı değildir. Bu kabul edilse bile mefhumun bir cisimde olmasının mümteni olduğunu kabul etmiyoruz. Sonsuz mefhumu n kendini idrâk eden cisimde hasıl olması, o cismin de sonsuzluk ile vasıflanmasını gerektirmez yani mâkulün âkılde hasıl olması, âkılin makul ile sıfatlanmasını gerektirmez.

Siyah ve beyazın zıt olduğu hükmünü veren şey cisim olamaz, zira biri bir cüze diğeri bir başka cüze girer; böylece, zıttırlar hükmü verilemez.

Cevabı: Siyah ve beyaz suretçe değil, ayrı bakımdan zıttırlar. Suretlerinin zıt olduğunu kabul etsek bile, bu ikisi hakkında hüküm verecek bir cismanî kuvvetin varlığı niçin müstahil olsun?

Âkıle kuvveti sonsuz fiillerle kuvvet bulur, halbuki cismanî kuvvetlerde böyle olanı yoktur.

Cevabı: Âkile kuvveti değil sonsuz fiil yaptığı zaman, bir tek fiil yaptığı zaman bile kuvvetlenmez. Çünkü taakkul, aklî suretleri **Vâhib-us Suverden** almadır; demek ki, bu fiil değil infialdir. Eğer kuvvetlenme anîden olur derseniz kabul etmeyiz; uzun zamanda olur derseniz kabul ederiz. Fakat, cismanî kuvvetler de bu yolla kuvvetlenirler; üstelik, felek ruhları sizce cismanî olduğu halde, sonsuz fiillerle kuvvetlenirler.»

(Hocazâde, Tehâfüt, II, 78-99, özetleyen Mübahat Türker, 90-94)

ONDOKUZUNCU MES'ELE

(1) Bu husustaki görüşleri Seyyid Şerîf Cürcânî Şerh'el-Mevâkıf'ta şöyle özetler: İyi bil ki öbür dünyadaki mead (haşr) mes'elesinde mümkün olan sözler beşi aşmaz:

1 — Sadece cismânî olarak meâdın sâbit olmasıdır. Nefs-i nâtıkayı red eden kelâmcıların ekseriyetının görüşü böyledir.

2 — Sadece rûhânî olarak meâdı var sayanlar. Bu, ilâhiyâtçı filozofların görüşüdür.

3 — Hem cismânî hem de rûhânî olarak meâdı kabul edenler. Bu, Halîmî Gazzâlî, Rağıp, Ebu Zeyd el-Debbûsî gibi birçok muhakkiklar ile mu'tezilenin eskilerinden Ma'mer'in ve imamiyenin müteahhirinin ve sûfîlerin çoğunluğunun görüşüdür. Bunlar derler ki, insan gerçekten nefs-i nâtıkadan ibârettir. Mükellef olan, muti olan, isyân eden, cezalandırılan ve sevaba erdirilen odur. Bu hususta beden âlet mesabesindedir. Bedenin bozulmasından sonra rûh bâkîdir. Cenabı Allah yaratıkları haşretmeyi murad ettiğinde rûhlardan her biri için ilişeceği ve dünyadaki gibi sıfat kazanacağı bedenler halkeder.

4 — Her ikisinin de sabit olmadığı görüşüdür ki bu tabîatçı filozoflardan öncekilerin (Sokrates öncesi) görüşüdür.

5 — Bu bölümler arasında hiç birisi kabul etmiyen görüştür bu Calinus'tan nakledilmiştir. (Seyyid Şerîf Cürcânî, şerh'el-Mevakıf, VIII, s. 297)

(2) Bu konuda Hocazâde şöyle der:

Delilleri iki türlüdür: I. Ruh cisme intiba etmiş değildir. Eğer ruh yok olsa, ya kendiliğinden, ya başkası yüzünden veyahut sebepsiz olarak yok olur; bu üç ihtimal de bâtıldır, şöyle ki: sebepsiz olamaz, zira, her hâdisin bir sebebi vardır, bizatihi olamaz, zira, ruhun vücudunu gerektirmiş olan zâtı, aynı zamanda, onun ademini de gerektirmiş olur, bu ise muhaldir. Başkası yüzünden de olamaz, zira, bu başkası da vücudîdir veya ademîdir: vücudî olamaz, zira, eğer bu vücudî olan şey nefse mukarin ise, onun yokluğunun tam illeti olamaz; eğer mukarin değilse, bu takdirde, ya onun mahal ve mekâna mümanaatı yüzünden mu'dimi (yok edicisi) olacaktır, veyahut, olmayacaktır; olması mümtenidir, çünkü, ruhun, arazlar gibi mahalli, cisimler gibi mekânı yoktur.

Nefsi yok edecek olan bu başka şeyin ademî olması da caiz değildir, zira, aksi halde, ademin, ruhun cevherinde methali olmuş olur. Ruhun varlığını gerektiren şeyler **Mufârak Mebdeler**dir, bunlar yok olmazlar.

Cevabı: Yok edenin vücudî olması caizdir; ruhun yok edilmesi mekân ve mahalline mümanaat yüzünden olabilir. Filozofların ruhun cisimde olmayan bir cevher olduğuna dair tam delilleri yoktur. Mademki, bedenin yokluğu nefsin yokluğunu gerektirmiyor, o halde, onun, ruhun şartı olması niçin mümkün olmasın? Bedenle ruh arasındaki alâkanın sadece nefsin varlığına tabi olan bir izafet olduğunun delili nedir?

Filozofların asıllarını kabul etmek muhtar bir kâdiri nefyetmektir. Halbuki, bizim aslımıza göre, **Mebde** muhtardır ve mücerret iradesi ile yok eder. 2 - Eğer, fenâyı kabul etmiş olsa, onun, bilfiil bakî bilkuvve fasit bulunması icabeder. Fesada istidat, bu istidadın içinde kaim olacağı bir mahal gerektirir. Bu mahal nefis olamaz, çünkü nefis fesat anında bakî kalmamaktadır. Bu mahal ruhtan başka birşey olmalıdır. Bu şey ya maddenin surete mahal olması nevindendir veya maddenin cisme mahal olmasını gerektirir, böylece ruh mücerret olmaz, oysaki, bu, farzolunana aykırıdır.

Cevabı: Bir şeyin fesat bulması, fâsitin, bir araz gibi, bir mahalle girmesi değildir; bilâkis, fâsit geldikte o şeyin yok olmasıdır. Eğer bir şey akılda olur halbuki ona harici bir adem farzolunursa, bu adem haricî olamaz, ancak akılda olur. Zira hariçte birşey yoktur ki ruhun fesadının istidadı onunla hasıl olsun; o halde, ruhun maddî olması gerekmez. Ruhun fesadının istidat mahallinin cismanî olmaması niçin caiz olmasın? Buna karşı «mufârak olan cevher akıldır, o takdirde nefsin ta kendisidir, zira ruhun mânâsı bedene taallûk eden, akıl sahibi cevher olmaktır; bununla beraber, mücerret cevher beden fenâ bulduktan sonra fenâ bulmaz; o halde matlûp hasıl oldu» diyemezsiniz; çünkü, her kendi kendine kaim olan cevherin akıllı olduğunu kabul etmeyiz. Bu kabul edilse bile, onun nefis olduğunu kabul etmeyiz, çünkü nefis «ben» diye işaret edilebilen şeydir. Bu şeyin birbirine hulûl etmiş olan iki cevherden ibaret olması neden caiz olmasın? Demek ki matlûplara hasıl olmamıştır, zira, matlûp bedenden sonra ruhun bekasıdır, yoksa, mücerret cevherin bekası değildir.

Gazâlî onların bu delillerini şöyle hülâsa etti: Bir şeyin varlık imkânı o şeyin varlığından önce gelir, varlık bilfiil hasıl olduğu zaman, varlık imkânı ortadan kalkar, aksi halde bilfiil olanla bilkuvve olan içtima etmiş olurlar. Ademde de vaziyet böyledir. Eğer, basit olan bir şeye, adem arız olsa, bilfiil ile bilkuvve birleşmiş olurdu. Gazâlî bu delile şöyle cevap verdi: Telbisin menşei, imkânı, kaim olacağı bir mahalle muhtaç olan bir vasıf gibi telâkki etmektir.

Bu hususta şunlar düşünülmelidir: İmkân ve kuvvet ile ne kastedilmektedir? Bu ikisi fiil, vü'cup ve imtinaın zıddıdır. Kuvve umumiyetle, fiile, imkân ise vücuba karşılık olarak alınır. «Ademi mümkün olan bir şey vâcib-ül vücut olamaz» sözü matlûba yaramaz. Çünkü bu sözün lâzımı, vücudun imkânı vücubun (veya imtinaın) mukabili olmaktır. Halbuki, matlûp olan bu değil, fiilin mukabili olan imkândır. 2 - Bir şeyin diğer şeyden yok olması imkânı, o diğer şeyin var olması imkânını gerektirmese de, bir şeyin bir şeyden yok olması, o diğer şeyin, mahal olarak, varlığını gerektirir. Zira, mevcudun mahalli olmadığı bir şeyin yok olması mâkul değildir. O halde kendisinden bir şeyin yok olacağı şey hariçte

mevcut bulunmalıdır. Bu hal ademin imkânına zarar vermez. Vücutları bir mahalle taallûk eden şeylerin (mesela siyah gibi) adem imkânları bir mahal gerektirir; varlıkları bir mahalle taallûk etmeyen şeylerin adem imkânları ise kendiliğindendir (Hocazâde Tehâfüt, 99-107 özetleyen, Mübahat Türker, 103-105

YİRMİNCİ MES'ELE

(1) Bilindiği gibi Gazâlî'nin müslüman filozoflardan fârâbî ve İbn Sînâ'yı tekfir ettiği üç mes'eleden birisi cesetlerin haşri mes'elesidir. Ancak bu konuda islâm filozoflarının gerçek görüşü nasıldır? Bunu bu filozofların kendi eserlerinden aldığımız pasajlarla göstermeye çalışmak istiyoruz: Bu hususta İbn Sînâ el-Necât'ta şöyle diyor: «Burada bedenlerden ayrılınca insan nefislerinin ahvalini araştırmamız ve hangi durumda olacağını tahkîk etmemiz yerinde olur. Biz diyoruz ki: bilinmelidir ki meâdîn bir kısmı şerîat tarafından kabul edilmiştir. Bunun isbatı için şerîat yolundan ve mübüvvet haberinin doğrulanmasından başka bir yol yoktur. Bu, beden için diriliş anında olan meâddır. Bedenlerin iyileri ve kötüleri bellidir, ayrıca belirtilmeyi gerektirmez. Peygamberimiz Mustafâ Muhammed (S.A.V.) in bize getirdiği hak şerîat beden yönünden olan mutluluk ve mutsuzluk halini açıklamıştır. Meâdın bir türü de akıl ve burhâna dayalı kıyâs yoluyla kavrananıdır ki bunu peygamberlik te doğrulamıştır. Bu, rûhânî ölçülerle tesbit edilmiş olan mutluluk ve mutsuzluktur. Bizim vehimlerimiz şu anda belirttiğimiz nedenlerle bunu tasavvur etmekten âcizdir. İlâhiyâtçı filozoflar mutluluğun bu şeklini bedenî mutluluktan daha çok isterler. Hatta onlar bu tür (bedenî) mutluluğa iltifât etmezler ve kendilerine bu (mutluluk) verilirse bizim belirteceğimiz niteliklerde olan ilk hakka yaklaşmaktan ibâret bulunan bu mutluluğun yanında onu önemsemezler. Öyle ise biz mutluluğu ve onun tersi olan mutsuzluğu öğrenmeye çalışalım. Bedenî olan (mutluluk) konusuna şerîatta değinilmiştir. Biz diyoruz ki; bilmek gerekir ki nefsânî olan her kuvvet için zevk ve ona has iyilikle eziyet ve ona has şer vardır. Bunun örneği şöyledir. Şehvetin lezzeti ve iyiliği beş duyu vasıtalarına uygun biçimde hissedilecek nitelikte ona ulaşılmasıdır. Gazabın zevki zafer, vehmin zevki umuttur. Hâfızanın zevki de uygun düşen geçmiş şeyleri hatırlamaktır. Bunlardan herbirinin eziyeti ise bunun tersi olandır... (İbn Sîna, el-Necât, 291).

Bu asıllar kesinleştikten sonra bizim güttüğümüz asıl gayeye dönmemiz gerekir. Biz diyoruz ki: Nefis-i nâtıkanın kendisine has olan kemâli onun aklî olarak bilir olmasıdır. Onda küllün şeklinin canlanması ve külde akledilen nizamın, külden coşan hayrin canlanmasıdır. Küllün mebdeinden başlıyarak yüce cevherlere doğru gitmesidir. Önce mutlak rûhânîlik, sonra bir tür bedene ilişme şeklinde olan îlişici ruhânîlık, sonra ulvî cisimlerin şekilleri ve güçleri gelir ve sonra böylece sürüp gider. Nihayet kendi nefsinde tüm varlıkların şekillerine sahip olur ve o akledilen ve bilen olur. Bütün var olanların bilgisine paraleldir. Mutlak güzellikte olanı, mutlak hayri, hakiki cemâli müşâhede eder, onunla birleşir ve onun şekli ve örneğiyle nakışlanarak onun hizâsına girer ve onun cevherinden olur. Bu âşık olunan diğer güçlerin kemâlleriyle kıyaslanınca başka her şeyin onun yanında kötüleneceği bir mertebede bulunur. Öyle-

ki bununla beraber onu daha üstün ve bütün olduğunu söylemek çirkin kaçar. Aksine de Fazîlet, tamamlık, çokluk bakımından bizim zikrettiklerimiz kavrananlardan elde edilen diğer tüm lezzetlerin hiçbir şekilde ona nisbeti yoktur. Devamlılık durumuna gelince ebedî devamlılık değişen ve bozulan devamlılıkla nasıl kıyaslanabilir... (el-Necat, 293).

«Bizim bu zevklerimizin o zevklerimize nisbeti, duyusal olarak lezzetli ve zevk verici kokuları koklamakla tatmak arasındaki nisbet gibidir. Hatta ondan sınırsız bir biçimde daha uzaktır. Sen de bilirsin ki, senin için önemli olan bir şeyi düşünürken sana arzuladığın birşey sunulsa ve iki taraftan birini tercîh etmen istense eğer yüce ruhlu isen şehveti hafif görürsün. Avamın rûhları da aynı şekildedir. Onlarda utanma, mahçup olma, ayıplanma veya kınanma sebebiyle, yahut ta gâlip gelme arzusuyla geçici istekleri bırakırlar, sıkıntıları acıları ve ayrılıkları tercîhi ederler. Bütün bunlar ise aklî hallerdir. Buradan da öğreniliyor ki, rûhlar için aklî hedefler küçük şeylerden daha değerli olduğuna göre yüce ve değerli mes'eleler daha çok değerli olmalıdır. Aşağılık ruhlar iyilik ve kötülükte kendilerine ilişecek küçüklükleri hissederler de değerli şeylerden kendilerine ilişecek olanları hissetmezler... (İbn Sîna, el-Necât, 294)

Şevk sahibi olmayan budala rûhlara gelince; onlar aşağılık bedenî şekilleri elde etmeden bedenden ayrılırlarsa Allah'ın rahmetinden bir rahata ve rahmete ererler. Eğer bedenin aşağılık şekillerini elde etmiş ve bunun yanısıra (aşağılık şekli) reddetmemişse, muhakkak ki şevkinin gereğine erer ve müştâk olduğu şeyi elde etmeksizin bedeni ve bedenin gereklerini yitirerek şiddetli azabla azablandırılır. Çünkü onun âleti bâtıl olmuş ve bedenle ilişkisi bâkî kalmıştır. Bu, gerçekten aynı zamanda bazı bilginlerin söylediklerine benzemektedir. Şöyleki bu nefislerde avâma hitâbedebilecek ve kendi içlerinde düşünebilecekleri tarzda âkibetlerine inanç köklü olarak yer etmiş, temizlenip arınmışlar ve bedenden ayrılmışlarsa, evet bedenden ayrılmışlarsa yetkinliklerini (kemâl) tamamlayıp onunla mutluluğa ermek için kendisini yukarıya doğru cezbedecek bir mana bulunmadığından veya mutsuz kılacak kemâl şevki bulunmadığından, bütün nefsâni şekilleri aşağıya müteveccihtir, cisimlere doğru cezbedilirler.. Semâvi maddelerde nefsin fiili için konu olabilecek bir engel yoktur. Dediler ki o inandığı uhrevî ahvâl ile ilgili her şeyi hayâl eder ve bu onun için hayâli mümkün kılan bir âlet olur. Bu âlet semâvî birimlerden bir şeydir. O kendisine dünyada söylenilen kabir ahvâli, öldükten sonra dirilme ve uhrevî iyilikler gibi şeylerin hepsini müşâhede eder. Keza aşağılık rûhlar da kendilerine dünyada belirtilen azapları müşâhede ederler ve sıkılırlar. Çünkü gittikçe hayalî şekiller zayıflamaz, aksine tesiri ve arınması daha da artar. Tıpkı rüyâda görülen gibi olur. Nitekim bazan rüyâda verilen hüküm kendi konusunda duyulan alemde verilenden daha yüce olur. Kaldı ki uhrevi hükümler dünyada var olandan istikrar bakımından daha fazladır. Çünkü engellerin azalması ruhun tecerrüdü ve kâbiliyetin arınması ile âhirette bu husus daha çok yer etmektedir. Bildiğin gibi rüyâda görülen şekil ile uyanırken hissedilen şekil aynı değildir. Her ikisi de rûhta canlanan resimdir ancak birincisi içten başlar ve rûha sirayet eder, ikincisi ise dıştan başlar ve rûhta canlanınca gözlenen şeyin kavranması burada tamamlanır. İşte asil lezzet veya gerçek dıştan olan değil rûhta canlanandır. Rûhta canlanan her şey eylemini yapmıştır isterse onun

dışta bir nedeni bulunmasın. Kendiliğinden neden bu canlanandır. dış ise araz olarak sebeptir veya sebeplerden bir sebeptir. İşte bu ikisi de aşağılık, mutluluk veya mutsuzluk şeklidir ve bunlar aşağılık ruhlara kıyasladır. Mukaddes rûhlara gelince bunlar bu gibi hallerden uzaktırlar ve onların kemâlleri zât ile bağlantılıdır. Hakiki lezzetin içine dalar ve onun gerisindekilere bakmaktan uzak olurlar. Onlar daha aşağıda bulunan ülkeye bakmazlar.

(İbn Sînâ el-Necât, 297-298).

Ancak bu konuda İbn Sînâ ne derece samîmidir? Acaba şer'î esaslara inandığını, takiye (kendini başkalarından koruma sakınma ve gizleme) olarak mı söylemektedir, yoksa buna gerçekten inanmakta mıdır? Bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değil. Aynı soruları soran Süleyman Dünya İbn Sînâ'nın el-Risale el-Adhaviyye fi emr'il-Meâd adlı eserinden aldığı parçalarla Gazzalî'nin görüşünün doğruluğunu ve İbn Sîna'nın gerçek görüşünü tesbit etmenin imkânsız olduğunu söylüyor. Bu hususta adı geçen eserde İbn Sînâ şöyle diyor: «Muhakkak ki rûhlar tekrar ya ayrıldıkları maddeye veya bir başka maddeye döneceklerdir. Bu fasıllarla muhatap olan kişilerin mezhebinin anlatılması olarak denildi ki; onlar rûhların aynıyla bu maddeye döneceği görüşünü söylediler. Bu takdîrde ruhların döneceği bumadde ya kişinin ölüm anında sahip olduğu madde olacaktır ya da bütün hayatı süresince birlikte olduğu maddenin tümü olacaktır. Birinciye göre yani ölüm anında mevcut olan maddeye dönülecekse, kulağı koparılmış ve Allah yolunda eli kesilmiş olan kişinin o andaki şekli ile dönmesi gerekir ki bu onlara göre çirkin bir şeydir. Eğer ömrü süresince sahip olduğu bölümlerin hepsiyle birlikte diriltilmesi gerekirse bundan da bir tek cesedin, el, baş, ciğer ve kalp olarak diriltilmesi gerekir ki bu da doğru olmaz. Çünkü organik bölümlerin sürekli olarak beslenme yoluyla birinden diğerine doğru geçtiği ve bir kısım organların, diğer organların fazla besinlerini aldığı sâbittir. Bu takdîrde insanların insanları yediği nakledilen ülkelerde, insanla beslenen insanın, besininin-den doğmuş olan insanın öldükten sonra dirilmemesi gerekir. Çünkü onun organlarının özü başkasının organlarının parçasından meydana gelmektedir.

Bu parçalar başka bir vücud ile dirilir. Veya o, bu vücut ile dirilir de, diğeri bölümlerini kaybettiği için dirilmez. Meâd (diriliş) aslî bölümler ile olur dersen, aslî bölümler ömrün başından sonuna kadar bâkî kalan kısımdır, yoksa bilumum bölümler değildir. Bu bölüm insanda fazladır, eğer onu, (başka birisi) yerse, mükellefin fazla kısımlarının yeniden diriltilmesi gerekmez. Eğer yenilen kısım, yenilen (insanın) aslî bölümleri ise, o kısım diriltilir, değilse diriltilmez.

Şayet derlerse ki; diriltilen kısım hayat için elverişli olan cüzlerdir ve dolayısıyla bundan kurtulmak mümkün değildir. Bir kısmının diğeri için hayat unsuru olması eşitleşmiştir, buna karşılık bazısı faydalı fakat dayanıklı değildir. Diriltme bu topraktan veya eşit olarak meydana gelecektir aralarında fark yoktur. Böyle dedikleri takdîrde bedenin uzuvlarının diriltilmesi konusunda gözönünde tuttukları adâlet hükmünü ortadan kaldırmaktadırlar. Ancak dirilme için husûsî olan parçalardan bir

parçada ona zâid özel bir anlamın varlığını kabul etmeleri gerekir ki bu ilk hayat halinde hayatı ayakta tutan cüz'lerin maddesinden ibâret olsun. Bunu söylemek ise tahakküm olur ve hiçbir şekilde fayda ve menfaat sağlamaz. Birbirinin benzeri olan organların bazı bölümlerinin dirilme için tahsîs edilip diğerlerinin tahsîs edilmemesini kastediyorum... Sen bunu düşünüp taşındığın takdîrde sana ayan olur ki; yeryüzünün mamûr bölgesi topraklaşmış ölü bedenleriyle doludur. Bu topraklar ekilip biçilmiş ve bunlardan gıda maddeleri elde edilmiş ve bu gıda maddeleriyle başka bedenler beslenmiştir. İki vakitte iki insan şeklinde hâsıl olan maddelerin bölünmeksizin topluca bir vakitte dirilmesi nasıl mümkün olacaktır?» (el-Risale el-Adhaviye fi emr'il-Meâd, s. 55. Nakleden Süleyman Dünyâ, Tehâfüt el-Felâsife mukaddimesi, s. 31-32).

(2) Gazzali filozofların cesetleri haşrini inkâr ettiğini iddia eder Ancak bu hususta geçmiş (filozoflardan) hiçbir şey bulunabilmiş değildir. Bin yıldanberi şerîatlarda yaygın olan cesetlerin haşrı lehinde söylenen sözdür. Felsefeden bize ulaşan da bunun gerisinde seneler değildir. Şöyle ki, cesetlerin haşrini ilk söyliyen Hz. Mûsa'dan sonra gelen Israiloğullarının peygamberleridir. Bu, Zebûr'da ve birçokİsrâil peygamberine nisbet edilen sayfalarda vardır. Keza İncilde de sâbittir. Hz. İsa'nın bedenlerin haşrini söylediği tevâtür yoluyla bilinmektedir.Sabiîler ve bu şerîat mensupları da cesetlerin haşrini kabul etmişlerdir. Ebu Muhammed ibn Hazm der ki: Sabiîlik şerîatların en eskisidir. Hatta bu topluluğun durumlarından açıkça ortaya çıkıyor ki onlar, cesetlerin haşri konusuna daha çok inanmakta ve saygı beslemektedirler. Sebebine gelince onlar, haşrin insanın insan olarak varlığının sebebi olan şeye doğru insanların yöneltilmesi ve insana has mutluluğa bu yolla ulaştırılmasıdır. Bu ise insandaki ahlâkî fazîletlerin, nazarî fazîletlerin ve amelî san'atların varlığı için zorunludur. Çünkü-onlara göre-insanın bu dünyadaki hayatı ancak ameli sanatlarla mümkün olur. Ne bu dünyada ne de öbür dünyadaki hayat nazarî fziletler olmadan mümkün olamaz. Keza bu iki fazîletlere de ancak ahlâkî fazîletlerle ulaşabilir. Ahlâkî fazîletlere ise ancak Allah Tealayı bilmek ve onun çeşitli dinlerde koyduğu kurbanlar, ibadetler. dualar ve Allaha, meleklerine ve peygamberlerine övgü sadedinde söylenen benzer sözlerle teşri edilen ibadetlerle, Allah'ı tâzîm etmekle mümkün olabileceğini belirtirler. İlkelerini akıldan alan medenîlik için şerîatların zarûrî san'atlar olduğunu kabul ederler. Özellikle bütün şeriatlarda umumî olan konular böyledir. Şerîatların az bir kısmı farklıdır, çoğunluğu farksızdır. Buna rağmen onlar Allaha ibâdet etmek gibi şerîatların vazettiği umumi prensipleri kabul veya reddedici sözlerle tariz etmemek gerektiğini kabul ederler. Allah'ın âhiretteki mutluluğun varlığı ve keyfiyeti konusundaki sözlerinde de aynı hususları görürler. Çünkü bütün şerîatlar öldükten sonra uhrevî hayatın varlığında ittifak etmişlerdir. Sadece bu varlığın niteliğinde ihtilaftadırlar. Tıpkı Allahın varlığı, sıfatları ve fiillerini bilmek konusunda ittifak edip, zâtı ve fiilleri konusunda ihtilâf ettikleri gibi. Keza onlar âhiret yurdundaki mutluluğa ulaştıran fiiller konusunda da muttefiktirler. Sadece bu fiillerin değerlendirilmesinde ihtilaflıdırlar. Bütün bunlar hikmet yönünde hareket ettiğinden ve hepsi için müşterek bir yol katettiğinden filozoflara göre bunlara uymak vacibtir. Çünkü felsefe, insanlara aklî mutluluğu tanıtma yönünde hareket eder. Onun hususiyeti hikmet ve şeriatları öğrenip hal-

ka öğretmektir. Bununla beraber biz şerîatların hepsinde hikmete özel bir itinâ gösterildiğini görüyoruz. Halkın müşterek olduğu konulara da itinâ gösterildiğini görüyoruz. İnsanlardan bir sınıfın varlığı ve mutluluğu umumi sınıflarla ortaklaşması ile mümkün olduğundan, umûmî öğrenim özel sınıfın varlığı için zarûrî olmuştur. Eğer bilozof şer'î ilkelerde kuşkusunu açıklar veya te'vîlinde şüpheye düşürücü açıklamalarda bulunursa peygamberlerin (Allahın selat ve selamı üzerlerine olsun) yoluna ters düşmüş olur ve doğru yoldan ayrılmış olur. Dolayısıyle o insanlar içerisinde küfür isminin verilmesine en mustahak olanıdır. Yetiştiği milletin dinine göre küfür cezasıyla cezalandırılması gerekir. Keza onun için zamanındaki dinlerin en üstününü seçmesi icâbeder. Hepsi kendisinin yanında hak ta olsa en üstünün kendisinden daha üstün olanı neshedeceğine inanması gerekir. Nitekim İslâm şerîatı ulaşınca İskenderiye'de halka bilgi dağıtan filozoflar müslüman olmuşlardır. İsa (AS)ın şerîatı ulaşınca Rûm diyârındaki filozoflar da hristiyanlaşmışlardır. Hiç şüphesiz İsrailoğulları içinde birçok filozof vardı. Bu İsrailoğullarının yanında Süleyman (AS)na nisbet edilen kitablardan açıkça anlaşılmaktadır. Hikmet, vahiy ehlinin yani peygamberlerin yanında mevcut idi. Bunun için her peygamber filozof idi, fakat her filozof peygamber değildir. Ancak kendileri hakkında peygamberlerin vârislerdir denilen kimselerdir... Bu sözlerden anlaşılıyor ki, bütün filozoflar şerîatlar konusunda bu görüştedirler. Yani peygamberleri taklîd etmek, amel ve fiillerde meşru olan hareket ve kuralları, prensipleri vazedenlere uymak görüşünde olduklarını kastediyoruz. Onların yanında bu zarûrî ilkelerden en çok övülenler; toplumu fazîletli davranışlara en çok teşvîk edenlerdir. Öyle ki, yeni yetişenler bu davranışlarla diğerlerinden daha çok fazîlete sahib olsunlar. Bizim dinimizdeki namaz gibi. Şüphesiz ki namaz; Allah Tealanın buyurduğu gibi kötülüklerden ve aşırılıklardan alıkoyar. Bu dindeki namaz, konmuş olan bu şekliyle diğer şerîatlarda konulmuş olan namazlardan çok daha mükemmeldir. Bu da namazın sayısından, vakitlerinden, zikirlerinden ve diğer şartlarından ileri gelmektedir. Meâd konusunda söylenen şeyler de böyledir. Bunlar da diğer söylenenlerden daha çok fazîletli davranışlara teşvik eder. Bunun için meâd konusuna cismânî hususlara benzetilmesi rûhânî hususlara benzetilmesinden daha üstün olmuştur. Nitekim Allah Sûbhânehu «muttakîlere vaadolunan cennetin misâli altından ırmaklar akan nehir gibidir» buyurmuş, peygamber aleyhisselam da «cennette gözlerin görmediği kulağın işitmediği ve beşerin hatırına gelmeyen şeylerin bulunduğunu» belirtmiştir.

İbn Abbas ta «âhirette isimlerden başka dünyalık birşey yoktur» demiştir. Bu da gösteriyor ki âhiretteki varlık yeni bir doğuştur ve bu dünyadaki varlıktan daha üstündür. Bu merhaleden daha değerli bir başka merhaledir. Bir varlığın bir merhaleden bir başka merhaleye geçtiğini gören ve inanan bizlerin bunu inkâr etmemesi gerekir. Katı şekillerin kendiliğinden kavranan akli şekiller haline dönüşmesi gibi. Bu hususlarda şüphe saçanlar ve târîz edenler ve açıkça inkâr edenler şerîatları iptâl etmeyi ve fazîletleri ortadan kaldırmayı kasteden zındıklardır. Onlar insan için zevkle eğlenmekten başka bir gaye olmadığını kabul ederler. Bu konuda kimsenin şüphesi yoktur. Şüphesiz ki şerîat sahiblerinden ve filozoflardan kimin bu gibilere gücü yeterse onları öldürürler. Gücü yetmiyenler de azîz kitabın

ihtiva ettiği delillerle onların sözlerini çürütürler. Bu adamın onlara karşı söyledikleri sözler (Gazzâlî'nin zındıklara karşı söylediği sözler) güzeldir ve onlara karşı çıkmak gerekir... (Tahafüt et-Tehafüt, 580-586)

Bu konuda Hocazâde ise şöyle der! Meâd hakkında beş türlü görüş vardır. 1. Maeâd, bu beden iledir. Müslümanların çoğu bu görüşü tutar. 2. Mae'd ruhiledir, beden âletten başka birşey değildir. İlâhiyyûn buna inanır. 4. Meâdne rûhânî, ne de cismânîdir. Maad biri ruhanî diğeri cismani olmak üzere iki türlüdür. Bazı mutasavvıflar Gazâlî, Halîmi, Beduşî'nin itikat ettikleri gibi. 4. Mada ne cismanî, ne de ruhanîdir. Tabiîyyunun fikri budur. 5. Tevakkuf ehli maad hakkında sarîh bir şey bilmediklerini söylerler. Galenos ve benzerleri gibi.

Maksat, hukemanın bu hususta şeriata uymayan noktalarını belirtmektir. Görüşleri ruhanî maadı kabul edip cismanî olanını reddetmekten ibarettir. Nasıl beden için zevk ve elem varsa ruh için de öyledir. Ruhun yetkinliği varlıkların onda temsili, âfet ve elemi ise vaki olanın tersinin onda temsil edilmesidir. Hal böyle olunca her ruhun mâkulâtı elde etmeğe bir şevki olmak icabeder denilirse cevabı şudur: Ruh duyusal âlemden gelen tesirlerle meşgul edilince ne mâkulleri aramaya şevk duyar ne de onların yokluğundan dolayı üzüntü hisseder. Bu meşguliyetten kurtulduğu vakit büyük belâyı derhal anlar. Ruh bedenden ayrıldığı zaman önceden kazanmış olduğu yetkinlikler onda bâki kaldığı gibi elemleri de baki kalır. Ruh bedenden ayrıldığı için yetkinlikleri elde edememişse elemi artar. Ruhanî lezzet cismanî olandan daha kuvvetlidir; zira, 1) Mülâyim (uygun) olanın akliye kuvveti ile idrâk edilmesi, cismanî kuvvetle idrâk edilmesinden daha şiddetli ve şerefli olunca aklî zevk cismanî zevkten daha tam ve kuvvetli olur. Cismanî kuvvet sadece satıhları ve görünüşleri idrâk eder, akliye kuvveti ise hem idrâk eder hem de cins ve faslı ayırır. İdrâk sahası daha geniştir. İdrâk konusu. Allah'ın zâtı, mufârak cevherler ve sairede olduğu gibi daha yüksektir. 2) Eğer aklî zevk hissî zevkten daha kuvvetli olmasaydı o zaman hayvanların hali meleklerinkine benzerdi. 3) Üstün gelmek veya haşmet meyilleri diğer cismanî zevklere tercih edilir.

Ruh, bedenle münasebette iken ne kadar akli zevk tatmış ve kazanmışsa, bu münasebet kesildikten sonra da devam eder: ne kadar sefil ve cismanî lezzet tatmış ve kazanmışsa bunlara tekrar kavuşamamak elemi ile elem duyar, çünkü bedenden ayrılmıştır; ancak, bu heyetler ruhta kaldığı müddetce ruh elem duyar, heyetler silinirse elem de sona erer. Bu heyetleri tatmamış olanlar çocuklar, salihler, zahitler gibi selâmet ehlindendir; bazı kimseler bunların ruhlarının başka cisimlere taallûk ettiğine inanmakla beraber bu fikirleri ile asla tenasuhu kasdetmezler. Ruhun taallûk etmiş olduğu cisim, sadece, idrâke yarayan bir âlettir. Ebu Ali uhrevi saadetin kendisi ile hasıl olduğu ilim miktarını yaklaşık olarak şöyle verir: Mufârakatı düşünmek, mufârak mebdelere delil getirmek Mebde-i Evvel'den gelen nizamın tertibini bilmek, zâtın varlığını ve ilmini bilmek v.s.

İtiraz: Zevkin hayrlı ve yetkin şeylerin idrâki olduğunu kabul etmiyoruz. Bu hususta tecrübeleri delil olarak vermek faydasızdır, çünkü deliller eksik istikraya dayanır. Yetkinliği idrâk etmenin bir zevk olduğu zarurî değildir, bilâkis, zevk cismanî yetkinliğin idrâkidir. Ruhun bedenden ayrıl

dıktan sonra baki kalacağını da kabul etmiyoruz. Cismanî zevkler mademki akli zevklerden daha zayıftır o halde, ruhun maddi zevklerle meşgul olması, onun akli zevklerine nasıl mani olur? Bu itiraza karşı şöyle cevap verilebilir: Zevk sadece idrâk değildir, bir takım şartlarla şartlanmış olan idrâktir. Üstelik, cismanî zevkler ruhani olanları ortadan kaldırmamakta, sadece, onlara tercih edilmektedir. 'Bedenle bağlı iken ruhun kazandığı elemler mufarakattan sonra bu heyetlerin kaybolması ile kaybolur' hükmü filozofların aslına uymaz, zira heyeti kabul eden ve onların faili olan şey mufarak mebdelerdir. Mebdeler baki kaldıkça bu heyetler nasıl kaybolabilir? Heyetlerin fiiller ve mizaçlarla husule gelmesi, onların yok olması ile onun da yok olmasını gerektirmez. Buna şöyle cevap verebilirler: Nefsler mufarakattan sonra da mebdelerin tesiri altındadır, bizim bilmediğimiz ve elemi kaldıracak bir başka tesir doğması muhal değildir.

Mademki böyle bir tesiri düşünmek mümkündür, o halde kendilerinde uygun itikatlar hasıl olmuş bulunan ruhların zevklerinin ebediyetine de hükmedilemez. Muazzep olmak için ruhun istediği şeye ulaşamadığını hissetmesi lâzımdır, halbuki, bâtıl itikatlara sahip olan ruhlar banların ilim olduğunu zannetmişlerdir, onların bu inançları mufarakattan sonra da devam eder, o halde bu ruhların değil elemde ebedi olarak kalmaları, elem duymaları bile bahis konusu olamaz. Buna şöyle cevap verilir: Bu itikatları yok olmadığı halde, ondan dolayı elem duymadıkları söylenemez. Zira elem duymak idrâke iştirâk değil, fakat, vakaya uygun olmayan şeyleri uygunmuş gibi zannederek onlara ulaşmayı istemektir: ruh, bu suretle ölümden sonra isteğinin yerine gelmemesi ile elem duyar. Fakat filozoflara göre zevkin mânâsı ruhun idrâk ve yetkinlik olduğuna inandığı şeyi idrâk etmektir. Bu husus düşünülmelidir.

Biz hukemayı ruhanî maadler, aklî elem ve zevkleri tanıdığı ve bunları üstün bulduğu için reddetmiyoruz. Zira bu cihete delâlet eden delilller Allah'ın ve Resulün sözlerinde mevcuttur. Biz onları ancak, bu sözleri tevil etmeleri ve dış mânâlarını kabul etmemeleri yönünden reddediyoruz.

İnsan öldükten sonra cüzleri dağılır, yok olur, asla geriye dönmez. Şeriatın cismani maat, cismanî elem ve zevkten bahsetmesi halkın anlamasına yarayan sembollerdir.

Cismani maadin imtinaı hususunda şüpheler çoktur. Cismanî maat ya Allah'ın bedenleri tamamen yok edip sonra onları aynen yaratmak suretiyle gerçekleşir veyahut bedenlerin unsurlarını ayırıp sonra bir araya getirmek suretiyle vuku bulur. Cüzlerin aynen geri getirilmesi birçok yönlerden müstahildir: 1. Yok edilmiş şeyin geri getirilmesinden bahsedilemez, çünkü, onun hüviyeti yok edilmiştir. 2. Bu hal, yokluğun birşeyle o şeyin kendisi arasına girmesini gerektirir, halbuki müstahildir. 3. Aynen geri getirme onun ilk vaktinin de geri getirilmesini icabeder, oysaki bu haldeki varlık diğer haldeki varlık değildir.

Bunlara cevap: 1. Hüviyetin nefyi ile zihinde veya hariçteki nefyi kasdediyorsanız kabul etmeyiz. Dönüş için hüviyetin suretinin zihinde tasavvur edilmesi icabetmez. Allah'ın onu iade etmesi kâfidir. 2. Ademin bir şeyle onun zâtı arasına girdiğini kabul etmiyoruz. Yokluk, ancak, ayrı ayrı zamanlardaki iki vücudun arasına girmiştir. 3. Vaktin müşahhas şeylerden

olduğunu kabul etmiyoruz. Bugünkü elbise dünkü elbisedir, aksini söylemek safsatadır.

Güçlüklerden birisi de şudur: Kıtlık zamanında insanlar birbirlerini yedikleri vakit maat neresidir? Allah mucize yapmak suretiyle, maadî gerçekleştirebilir. Çünkü onun kudret hazinesinde öyle acayip ve garip şeyler vardır ki onları yalnız Allah bilir.

Güçlüklerden diğeri şudur: Cismanî maat ya unsurlar âlemine ya feleklere veya başka bir âleme olacaktır, üçü de bâtıldır; zira birinci tenasuhu tazammun eder, ikinci feleklerin yarılması (hark) nı ve müstakim hareketi gerektirir, üçüncüye gelince başka bir âlem olmadığı açıklanmıştı.

Cevabı: Birincinin tenasuh olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü, tenasuh cüzlere değil bedenlere dönüştür. Feleklerin yarılmasının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Delil, ancak, en büyük felek'in yarılmasının imtinaına delâlet eder, feleklerin yarılmasına delâlet etmez. Keza, bu âlemden başka bir âlemin varlığının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü cihetlerin uyuşmazlığının onları çeviren bir cisim tarafından değil, muhtar bir faille tayin edilmesi mümkündür. Boşluğun mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz belki, bu iki âlemi de kucaklayan bir başka felek mevcuttur. Allah'ın mülkünü akıl terazisi ile tartmaya kalkan apaçık delâletlere sapar. Allah bu âlemi toptan yok edebilir.

Bir başka güçlük daha: Eğer cismanî maat mümkün olursa, bu, bedenlerin, netice itibariyle cismanî kuvvetlerin, sonsuz olarak tesirde bulunmasını gerektirir, oysaki bu muhaldir, çünkü cismani kuvvetler sonsuz tesirde bulunamazlar. Kasri kuvvet, maksurun kitlesi ile sınırlanmıştır, kitle büyük olunca, küçük kitleye nazaran, mukavemeti çok olur. Aynı cisim tabiatları bir, cismiyeti farklı iki cismi hareket ettirse küçüğün hareketi daha fazla olur; çünkü, küçük daha az mukavemet eder. Büyüğün hareketi sona erince küçüğünki de sona ermemek lâzımdır. Zira, küçüğün hareketi sini büyük olduğu nisbette bu tabiatı barizleşir. Tabiî harekette, küçüğün harekette kuvvet faillerin büyüklüğüne tabidir. Tabiî hareketi yapan cibüyüğün hareketine, aralarındaki miktar farkı kadar ilâve edilmiştir. Tabiî hareketi sona erince, büyüğün hareketi de daha sonra, aralarındaki nisbetle uygun olarak, sona erer.

Cevabı: Bedenlerin bekalarının muhal olduğunu kabul etmiyoruz. Cismanî kuvvetlerin sonsuz fiilde bulunmasının memnu olduğunu da tasvip etmiyoruz, zira, bu hüküm bedenî kuvvetlerin fiillere tesir ettiği inancına dayanır; oysaki, bizce bedenî kuvvetlerin fiillere tesiri yoktur, hepsi ancak Allah'ın yaratması ile var olur. Fiillere tesiri olduğunu kabul etsek bile sonsuz tesirde bulunamıyacaklarını kabul etmiyoruz. Çünkü: 1. Felekî kuvvetler bu vaziyeti nakzeder. Felekler cüzî idrâklere sahiptirler, cüzî idrâklere sahip olmak cismanî kuvvetlere dayanır, buna rağmen feleklerden sonsuz hareketler sâdır olur. Buna karşı felekleri hareket ettiren şey onların mücerret nefisleridir, eğer idrâkleri, cisimlerine intiba etmiş olan nefisleri vasıtasiyle olsaydı, bu lâzım gelirdi; halbuki vaziyet böyle değildir' denilirse cevabı şudur: 1. Filozoflara göre feleklerin muharriklerinin yakın işareti mufârak nefisler değil cismanî kuvvetlerdir. 2. İki harekete gere-

ken farklılığın, küçük olan tabiî harekette daha ağır, kasrî harekette daha hızlı olmak hasebiyle, sürat ve yavaşlıkta olması caizdir. 3. Zikredilen delil ancak, cisme hulûl etmiş olan ve cismin bölünmesi ile bölünen kuvvet hakkında caridir.

Bir başka güçlük daha: Hayvan bedenleri dört unsurdan müteşekkildir, Allah'ın onları aynen iade etmesi lâzımdır. Aynen iade fiil ve infiallerin de iadesi demektir, bu takdirde ölüm vacip olur, çünkü, tabiî ısı ile hareketten hasıl olmuş ısı beden rutubetini azaltmaya çalışır, rutubetin azalması ölümle son bulmak demektir.

Cevabı: Bedenin dört unsurdan olduğunu kabul etmiyoruz. Bizce beden, Allah'ın üzerinde hayat, ilim, irade yaratmış olduğu cismanî cüzlerden müteşekkildir. Mizaç, fiil ve infialden bahsetmiyoruz eğer siz bahsediyorsanız delil getirmeniz lâzımdır. Bunu kabul etsek bile ısının azalmasının ölümü gerektirdiğini kabul etmiyoruz; çünkü, beslenme kuvveti (kuvve-i gâziyye) rutubetle kaybolan şeyin yerini tamir eder.

Diğer bir güçlük daha: Cismanî maat yanma ile beraber canlılığın devamını tazammun eder, oysaki bunu akıl almaz.

Cevabı: Bu fikri kabul etmiyoruz, çünkü, bizce, hayat mizaçların dengesi değil, hiçbir şarta bağlı olmadan Allah'ın cicsimde yarattığı bir vasıftır. Allah'ın âdeti bozması mümkündür, üstelik, sıcaklığın canlılığa zarar vermediği misaller gösterilebilir: Ateşte yaşayan semender ve kalbin sıcaklığı v.s. gibi.

Bir başka güçlük daha: Ruhun bedene taallûku, ruhun yetkinlik kazanmakta bir âlet olmasından ileri gelir, yetkinlik hâsıl olduktan sonra bu rolü sona erer. Hapisten kurtulan kimse nasıl bir daha oraya dönmek istemezse ruh da böylece bedene dönmek istemez.

Cevabı: Bedenin ruh için bir yük olduğunu kabul etmiyoruz: beden, aklî ve hissî zevkleri birlikte tadarsa bu daha iyi bir durum teşkil eder. Böylece ruh iki saadet birden gerçekleştirmiş olur» (Hocazâde, Tehâfüt, 130-135 özetleyen, Mübahat Türker, 111-116

SONUÇ

(1) Birinci Mes'eleye bakınız.

(2) Bu adam filozofları üç mes'elede tekfîr etmiştir. Birincisi bu (yirminci mesele). Filozofların bu meseledeki görüşlerinin nasıl olduğunu ve bu konunun onların yanında nazarî meselelerden olduğunu söyledik. İkinci mes'ele Evvelin cüz'ileri bilmediğini söylemeleridir ki biz bu sözün onların sözü olmadığını söylemiştik. Üçüncüsü ise âlemin kadîm olduğunu söylemeleridir ki yine biz onların bu isimle (kadîm kelimesiyle) kastettikleri şeyin kelâmcıların onları kâfir saydıkları mana olmadığını belirtmiştik. Gazzâlî bu kitabında müslümanlardan hiçbir kişinin rûhânî meâdi söylemediğini belirtirken diğer kitabında sûfîlerin bunu söylediğini bildirmek-

tedir. Buna göre mahsûs olan meâdi söylemeyip, rûhânî meadi söyleyenleri tekfîr etmemek gerekir. Çünkü o bizzat rûhâni meâdi söylemeye cevaz vermiştir. Ve o (Gazzâlî) bu kitabin dışında (diğer kitablarında) bütünüyle tekfîr etmekte tereddüd göstermiştir. Görüldüğü gibi bu bir karıştırmadır. Şüphesiz ki bu adam (Gazzâlî) hikmete karşı hata işlediği gibi şerîata karşı da hata işlemiştir. Doğruya muvaffak kılan ve hakkı dilediğine tahsîs eden Allahtır. (İbn Rüşd, Tehüfüt el-Tehâfüt, 596)

FELSEFİ TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Çevirimizde mümkün mertebe sade ve anlaşılır bir türkçe kullanmaya çalıştık. Fakat Tehâfüt el-Felâsife'nin ortaçağda ve o günün geçerli felsefe diliyle yazılmış olması, ister istemez bizi eserin orijinalitesini korumaya zorladı. Bu sebeple, o günkü kavramları günümüz diline tercüme etmek yerine, metinde olduğu gibi koruyup, eserin sonuna bir sözlük eklemeyi uygun gördük. Ortaçağ felsefesine ait terimlerin bugünkü felsefe diliyle ifâdesi elbette ki doğru olmazdı. Bunun için terimlerin açıklamasını müellifin kendi eseri olan Mi'yâr el-İlm'ile sözkonusu edilen filozofların (Fârâbî ve İbn Sînâ) eserlerinden ve ortaçağ felsefe terimlerini açıklayan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Ta'rîfât adlı eserinden dilimize aktardık.

Adet: (le Nombre): Teklerden meydana gelen kemiyettir... Bunun için «bir» adet olmaz. Ama adedi, basamakları bulunan obje diye tefsîr, edince, «bir» de adede dâhil olur. (Seyyid Şerîf, Ta'rîfât, 98)

Ağırlık: (le poids, la pesanteur) Tabiî bir kuvvettir. Cisim, onunla ortaya (merkeze) doğru hareket eder. (İbn Sînâ, Hudûd, 95)

Ağırlık: Tabiî bir kuvvettir. Cisim, onunla ortaya (merkeze) doğru hareket eder. (Gazzâlî, Mi'yâr el-ilm, 304)

Akıl (intellecte, l'İntelligence, l'esprit): Bu, müşterek bir isimdir Bu ismi bütün (bilginler), filozoflar ve kelâmcılar muhtelif anlamlarda ve değişik şekillerde kullanırlar. Müşterek ismin birleşik bir tarifi oloamaz. Fakat halk bu (kelimeyi) üç şekilde kullanılır:

Birincisi, akıl ile insanlar arasında mevcud olan ilk doğuştan (gelen) sağlık kasdedilir. Bunun için doğuştan sağlıklı olanlara (halk tarafından) akıllı adı verilir. Buna göre; çirkin ile güzel şeyler arasında iyi bir ayırım yapabilme gücü diye ta'rîf edilebilir.

İkincisi, akıl ile insanların vasıtasıyla edindikleri küllî hükümler kasdedilir. Buna göre aklın tarîfi şöyle olur: Menfaat ve maksadların çıkarıldığı öncülleri meydana getiren ve zihinde toplanmış bulunan anlamlardır.

Üçüncü anlam, insanın vakar ve şekline racî'dir. Buna göre aklın tarîfi şöyledir: İnsanın hareket ve duruşlarında sözünde ve seçimlerinde insanı öğündüren bir şekildir. Bu ortak noktalar bakımından bir şahsa akıllı adının verilmesi konusunda halk tartışmalıdır. Bazısı şu akıllıdır derken onunla fıtrî yapısının sağlam olduğunu kasteder. Diğeri akıllı değildir

derken tecrübesiz olduğunu kasteder ki, bu kelimenin halk nezdindeki ikinci anlamıdır.

Filozoflara gelince, akıl ismi onlarda sekiz farklı mânaya delalet eden müşterek bir isimdir. Bu isimler:

Kelâmcıların kastettiği gibi sadece akıl (lintelligence, l'esprit)
Nazarî akıl, (intelligence spéculative)
Amelî akıl (intelligence pratique)
Heyûlânî akıl (intelligence materielle)
Meleke halinde akıl (intelligence habituelle)
Bilfiil akıl (intelligence en acte)
Müstefâd akıl (intelligence acquise)
Faâl akıl (intelligence active)

a) Kelâmcıların kastettiği gibi birinci anlamdı aklı Aristalis'in Burhân (İkinci Analitikler) kitabında zikretmiş olduğu akıldır. Onunla bilgi arasında fark vardır. Bu aklın anlamı fıtrat yoluyla (doğuştan) nefiste hâsıl olan tasavvur ve tasdîklerdir. Bilgi ise nefiste (sonradan) kazanma yoluyla (doğuştan değil) hâsıl olur. Filozoflar kazanma yoluyla hâsıl olan tasavvur ve tasdîklerle, fıtrat yoluyla hâsıl olan tasavvur ve tasdîkler arasında ayırım yapmışlar, birinciye akıl, ikinciye ilim demişlerdir. Bu salt terminolojik ayırımdır. Kelâmcıların aklı ta'rîf ettikleri anlam da budur. Zira Kadı Ebubekir el-Bakillânî aklın tarîfi konusunda der ki: «O, müstahîl olan şeylerin müstahîl oluşunu, câiz olan şeylerin câiz oluşunu zorunlu olarak bilmedir. Bir şeyin kadîm ve hadîs olmasının veya bir şahsın iki yerde bulunmasının müstahîl oluşunu bilmek gibi.

Öteki akıllara gelince, filozoflar onu (en-Nefs = de Anima) kitabında zikretmişlerdir.

b) Nazarî akıl: (l'intelligence spéculative) Bu, nefsin bir gücüdür. Küllî emirleri, küllî olma bakımından mahiyetleri kabul eder. Bu ancak cüz'î emirleri kabul eden histen sakınmadır. Hayal de böyledir. Halkın yanında köklü fıtrî sağlık ile kastedilen sanki budur.

c) Amelî Akıl: (l'intelligence pratique) Bu, nefsin bir gücüdür. Onun sanılan ve bilenen bir gâye için seçtiği cüz'î şeyleri istek gücüyle harekete geçirme ilkesidir. Bu güç hareket verici güçtür, ilimler türünden değildir. Buna akıl adının verilmesi, akla bağlı olmasından ve tabîatı itibariyle aklın işâretlerine uymasından dolayıdır. Nice akıllı kişi vardır ki şehvetlerine tâbi olmanın kendisine zarar getireceğini bilir. Ancak şehvete muhâlefet etmekten âciz olur. Bu, onun nazarî aklının eksikliğinden dolayı değil, âmelî akıl adı verilen bu kuvvetin noksanlığından dolayıdır. Amelî akıl denilen bu kuvvet riyâzat, mücâhede ve şehvetleri terketmeye devamla kuvvetlenir.

Sonra nazarî gücün dört hâli vardır.

d) Onda hiçbir bilginin hâsıl olmamasıdır. Bu, küçük çocuk içindir, yalnız onda mücerred olarak bilgi istidâdı vardır. Buna **heyûlanî akıl** (l'in telligence materiélle) adı verilir.

e) Çocuk temyiz noktasına ulaşır ve uzak olan kuvveti yakın kuvvet haline gelir. Ona zarurî şeyler arz olunduğunda nefsinde bu şeyleri doğrulayıcı bir hal görür. Artık o beşikteki çocuk gibi değildir. Buna da meleke halindeki akıl (l'intelligence habituelle) adı verilir.

f) Nazarî makûlların onun (çocuğun) zihninde hasıl olmasıdır. O, bundan habersiz olmakla birlikte ne zaman isterse bu nazarı makûlleri fiil haline getirebilir. Buna da bilfiil akıl ('l'intelligence en acte) adı verilir.

g) Müstefâd akıl: (l'intelligence acquise) Bu, o bilgilerin (çocuğun) zihninde hazır olmasıdır. Mütâlâa ederek vedüşünerek bunu bulur. Bu bilfiil hazır olan mevcut bilgidir. Heyûlânî aklın tarifi şöyledir: O, eşyanın mahiyetlerini maddelerinden mücerred olarak kabule hazır olan ruhta mevcut bir kuvvettir. Heyûlânî akıl ile çocuk, at ve diğer hayvanları tefrik eder, bu tefrik edişi mevcut bir bilgi veya bilgiye yakın kuvvetle değildir.

Meleke ile aklın tarîfi ise şöyledir: Bu heyûlâni aklın kemâle doğru yücelmesi ve netîcede bilfiil akla yakın bir kuvvet haline gelinceye kadar mükemmelleşmesidir.

Bilfiil aklın tarîfi ise şöyledir: Nefsin herhangi bir şekilde kemâle ermesidir. Yani makûl şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hale getirebilir. Müstefâd aklın tarifi ise şöyledir: O dıştan hasıl olma yoluyla nefiste canlanan maddeden mücerred bir mâhiyettir.

h) Faal akıllar (l'intelligence active) ise başka bir kategoridedir. Faal akılla kastolunan şey; bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mâhiyetlerdir. Faal aklın tarifine gelince akl olması bakımından o (faal akl) sûrî bir cevherdir. Zâtı bir mâhiyet olup kendi zâtından mücerreddir. Ancak başkasının onu maddeden tecrid etmesi şeklinde veya madde ile ilişkilerden soyutlaması şeklinde değildir. Bilâkis o küllî bir mâhiyettir ve mevcuttur. Faal olması bakımından da (faal akıl) yukarda zikredilen nitelikte bir cevherdir. Ancak bu cevherin özelliği heyûlânî aklı aydınlatarak kuvveden fiile çıkarmasıdır. Burada cevherle kastolunan şey kelâmcıların söyledikleri gibi yer işgal eden değildir.Aksine mevzu şeklinde olmayıp kendi nefsi ile kâim olan şeydir. Sûrî ifadesi ise cisimden sakınmak ve maddî olan şeylerden kaçınmak içindir. Başkasının soyutlamasıyla değildir derken maddî şahıslardan nefislerde canlanan makûllerden kaçınmak kastedilmiştir. Çünkü bunlar aklın soyutlamasıyla soyutlanmışlardır, yoksa kendiliklerinden soyut değildirler. Ademoğullarının nefislerindeki bilgileri kuvveden fiile çıkaran faal aklın makûllere ve akledici kuvvete nisbeti güneşin görülen nesnelere ve görme gücüne nisbeti gibidir. Bununla görüntüler kuvveden fiile çıkar. Filozoflar bu akıllara bazan melekler derler. Bu tür varlığa sahip cevher konusunda kelâmcılar filozoflara muhâlefet ederler. Çünkü onlara göre hiç bir yerde mekân tutmayan ve kendiliğinden kâim olan varlık bir tektir ve o da Allah'tır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre melekler yer işgal eden latîf cisimlerdir. Bunun doğruluğu burhân yoluyla öğrenilir. Biz sadece ismi şerhetmek için bunları zikrettik.» (Gazzâlî, Miyâr el-ilm, 286-290)

Akıllar konusunda fârâbî'de şu bilgileri verir:

Fârâbî der ki, akl kelimesi birçok mânalarda kullanılır. Onlardan biri halkın «akıllı» bir adamdan bahsettiği zaman anladığı şeydir, yani bu temyize kabiliyetli demektir. İkincisi mütekellimîn'in daima «bu, akla muvafıktır, bu değildir» dedikleri zaman söyledikleri şeydir. Üçüncü akl Aristo'nun Bürhanlar kitabında tetkik ettiği akıldır. Dördüncüsü Aristo'nun ahlâka âid eserinin VI ıncı kitabında bahsettiği akıldır. Beşincisi Aristo'nun nefs hakkındaki kitabında bahsettiğidir. Altıncısı onun metafizik adlı eserinde bahsettiği akıldır.

Bu «akl» kelimesile halk bir insanın akıllı olduğunu söyler, veya bir adamın temyize muktedir olduğunu kasteder. Fakat bazan da imanını muhafaza eden kimseye akıllı derler. İman, diğer cihetten onlarca fazilet mânasında anlaşılmıştır; o halde onlar akıllı deyince, zekâsı (zihin), iyi ve mâkul olduğu için yapılması lâzımgelen şeyi, ve fena olduğu için içtinabı lâzımgelen şeyi keşfe muktedir olan kimseyi anlarlar: Bilâkis fenalığı icat eden kimseye iyi bir zekâ (zihin) atfetmekten çekinirler, fakat ona hilekâr, iki yüzlü ve bu cinsten diğer isimler verirler, basiret ise bir zihnin iyi olan şeyi yapmak ve fena olanı da içtinap maksadile keşfetmek kabiliyetine sahip olmasına denilir. Nitekim bu adamlar akıl deyince umumiyetle Aristo'nun basiretten kastettiği şeyi anlıyorlar. O halde halk bu kelimenin mânasına aid iki tarika ayrılır: Bazıları bir adamın ancak imanı yoksa akıllı adına lâyık olmadığını, söylerler ve fenalığı tasavvur edecek zekâ vasıflarına sahip olduğu zaman bile, fena bir adama basiretli demekten içtinap ederler. Diğer bir kısmı ise bilâkis, gerek iyi gerek fena, yapılması lâzımgelen şeyi zihinleri keşfe muktedir olan kimseye akıllı derler. O suretle ki onlara göre akıllı basiretliden başka bir şeye delâlet etmez. Diğer cihetten Aristo'da basiretli adam, zekâsı faziletli fiilleri yapmak için ne lâzımsa onları keşfe muktedir olan (ve her ân bu fiilleri yapmak icap edince muvafık olana göre) ve bundan maada ahlâkî basirete sahip olan kimse mânasına gelir.

Aristo'nun bizzat «Kitâb-ün-nefs»inde (De anima) mevzuu bahsolan akla gelince, Aristo bunu dört muhtelif mânada kullanır: Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müktesep (müstefâd) akıl ve faal akıl.

a) Bilkuvve akıl ya bizzat nefistir, veya nefsin bir cüz'üdür, yahut nefsin kuvvetlerinden herhangi biridir, yahut da zatı (mahiyeti) bütün mevcutlarda suretler veya zatleri maddelerinden tecrit etmek ve hepsinde onun için veya müteaddit suret kılmak iktidarına sahip olan bir şeydir. Zaten maddeden mücerred olan bu suretler, böylelikle, varlığı kendilerile kaim olan bu maddelerden ayrılmış bulunmazlar, o sadece bu zat için bir suret olur; fakat maddelerinden mücerred olan ve bu zat için suret vazifesini gören suret, eşyadan suretleri tecrit eden zatin isminden müştak bir isim olmak üzere, mâkulâttır: O tarzda ki onlar onun için suretlerdir. Bu zate gelince, o içerisinde suretler mündemiç olan bir maddeye benzer.

Filhakika içerisinde tamamile ona nüfuz eden bir iz bırakılan, meselâ balmumu gibi herhangi cismanî bir madde tasavvur edilsin, o suretle ki bu iz ve bu suret düzlüğüne ve derinliğine (umkî) olsun ve bu suret tamamile bu maddeye nüfuz etmiş bulunsun; işte yine bu tarzda düşününce eşyanın suretlerinin maddeye mümasil olup bu suret için, mevzu (sujet) teşkil eden bu zat tarafından nasıl kazanıldığını tasavvur etmeğe muvaffak olacak-

tır. Maamafih, o bu sureti cismanî olan diğer maddelerden temyiz etmelidir; zira (san'at mahsullerinin) cismanî maddeleri, suretleri yalnız satıhlarında kabul ederler, fakat derinliğine almazlar (halbuki tabiî cisimlerde aksi vâki olur); fakat bu cinsten bir zatda, zat mâkullerin suretlerinden ayrı değildir: gûya onun için ayrı bir zat ve onda bulunan suretler için ayrı bir zat varmış gibi. Balmumu üzerinde mikâp veya kürre şeklinde iz bırakan damganın ona nüfuz ettiği ve onu tam bir tarzda uzunluğuna, genişliğine veya derinliğine kat'ettiği, ve bu suretle balmumunun bizzat iz (damga) dan ibaret kaldığı tasavvur edilsin; bu zatda eşyanın suretlerinin kazanılmasını da ayni tarzda tasavvur etmelidir ki, işte Aristo'nun De anima'sında bilkuvve akıl dediği şey budur.

b) Bilkuvve akıl, Onda eşyanın suretlerinde, hiçbirisi bulunmadıkça, bu zat bilkuvve akıldır; bilâkis eşyanın suretleri onda tavsif ettiğimiz tarzda bulunduğundan itibaren, ayni zat bilfiil akıl olur. Diğer cihetten maddelerinden tecrit ettiği mâkuller onun tarafından kazanıldığı zaman, maddelerinden tecrit edilmezden evvel ancak bilkuvve mâkul olan bu mâkuller artık bilfiil mâkul olurlar, ve bu zat için suretler halini alırlar. Asıl bu zat da, filhakika, ancak bilfiil mâkuller dolayısile bilfiil akıl olur, fakat bilfiil mâkullerin bilfiil mâkul olmaları ve asıl zatin bilfiil akıl olması ayni ve bir şeydir. O halde bu zatin filen âkıl olması sadece mâkullerin onun suretleri (yani onun bizzat bu suretlerden ibaret olacak tarzda bulunması) demek olduğunu söylerken bunu demek istiyoruz. O halde bilfiil âkil, akıl ve bilfiil mâkul ifadeleri ayni ve bir mânaya gelir, ayni ve bir şey demektir. Filhakika ancak bilkuvve mâkul olan mâkuller, bilfiil mâkul olmazdan evvel, nefsin haricinde maddelerdeki suretler halinde mevcut idiler, fakat bilfiil mâkul olduktan sonra, onların bilfiil mâkul olmak itibarile varlıkları artık maddelerde kâin olan suretlerin varlığı gibi demektir. Onların filhakika kendilerinde veya maddelerdeki varlığı, o halde bilfiil mâkul oldukları zamanki varlıkları değildir, zira kendi sahip oldukları varlık onlara inzimam eden şeyle, yani bazan mahal'le, bazan zaman'la, bazan vazı'la bazan kemiyet'le bazan cismanî keyfiyetler (vasıflar) dan çıkan keyfiyet'le, nihayet bazan fiil ve infial (yenfail)le müterafıktır.

Bilâkis onlar bilfil mâkul oldukları zaman itibaren, bu makulelerden birçoğu onlardan çekilir ve onların varlığı başka bir varlık olur. O zaman mâkuller, veya onlardan birçoğu o tarzda olurlar ki, madlûlleri (mânaları) muhtelif tarzlarda anlaşılmalıdır, meselâ bu makuleler arasında bulunan mahal'in neye delâlet ettiği nazarı itibara alınacak olursa, o zaman onun medlûlünden mutlak olarak hiçbir şey elde edilemez, yahut da o zaman bu kelimeyi size başka bir fikir ve farklı bir medlûl kazandıracak başka bir manada almak lâzım gelecektir.

O halde mâkûller fiilî (bilfiil) oldukları zaman, kâinâtın fiilî (actuel) mevcutlarından biri olurlar ve bilfiil mâkul olmaları itibarile onlar şee'nî eşya arasında sayılabilirler. Halbuki mevcut olan her şeyin akıl tarafından kavranması ve bu zat için suret vazifesini görmesi tabiat iktızasıdır ve bu böyle olduğu için, bu şeylerin bilfiil mâkul olmak suretile mâkul olmalarına bir mâni yoktur; zira bu zat bilfiil akıl olur ve bu suretle bilir (tanır). Böylece o zaman bilinmiş (tanılmış) olan şey, aklın teakkul fiilindeki fiilî temrininden farklı değildir. Filhakika, bilfiil

akıl olan şey, bir mâkul onun sureti olduğu ve bu suret akıl olmakla, yalnız bu surete nisbeten bilfiil olduğu için, bilfiil akıldır. Zira henüz fi'len kazanılmış olmayan, başka bir mâkul hususunda o bilkuvve akıl olarak kalır. Bu başka mâkul onun tarafından kazanılsın, o bu suretle bu mâkullerin birincisine ve ikincisine (göre) bilfiil akıl olacaktır. Bütün mâkuller hususunda o bilfiil akıl olduğu zaman, bu suretle varlıklarından biri olmuş olunca, o zaman bütün mâkuller bizzat akıl halinde bulunacaklardır.

Zira bilfiil akıl olan bir teakkul fiili ile kavranacağı zaman, onun bildiği kendi zatine nazaran haricî bir şey değildir.

c) **Müstefâd akıl.** — O halde, akıl mâkulü bildiği zaman, evvelce bilfiil akıl dediğimiz şey o zaman müktesep (müstefâd) akıl olur.

Akılla bir şey kavramanın mânası: Madedede kâin olan suretleri, evelce olduğundan farklı bir varlık kazanacak tarzda, maddelerinden tecrit etmektir.

Maddelerde kâin olmayan eşya mevzuu bahsolunduğu zaman, bu zatin aslâ onları tecrit etmeye ihtiyacı yoktur. Fakat onları tamamile mücerred olarak bulduğu için, artık maddelerde kâin olmayan mâkuller sayesinde o bilfiil akıl olduğu zaman, kendi zatini bulduğu tarzda onları kavrar. Nitekim onların mevcudiyeti, teakkul mevzuu olmak itibarile, ikinci bir akıl olur, ve onların mevcudiyet tarzı ve teakkul fiili ile kavranmazdan evvelki gibidir, ve maddelerde kâin olmayan suretler hususunda anlaşılması lâzımgelen şey şudur ki, onlar akılla kavrandıkları zaman, kendi sahip oldukları mevcudiyet, aklın fiiliyetinde sahip oldukları mevcudiyetin aynidir. Filhakika bizde bilfiil mâkul olan şey maddede kâin olmayan ve aslâ olmamış olan ayni suretlerle ayni mahiyettedir, fakat bizde bilfiil mâkul olarak bulunan şey hakkında nasıl onun bizde kâin olduğunu söylersek, ayni tarzda bu suretlerin de âlemde kâin olduklarını söylemeliyiz. İmdi bu suretler akıl tarafından, ancak bütün mâkuller veya onlardan ekserisi fiil halinde kavrandığı ve müstefâd akıl elde edilebildiği zaman mükemmelen kavranabilirler.

O zaman bu suretle teakkul edilmiş olacaklar ve müstefâd akıl olmak itibarile akıl için âdeta suretler olacaklardır.

Böylece müstefâd akıl âdeta bu suretlere mevzuu vazifesini görür ve ayni müstefâd akıl bilfiil akla âdeta suret vazifesini görür; binaenaleyh bilfiil akıl müstefâd akıl için bir madde ve bir mevzu gibidir, ve bilmukabele, bilfiil akıl bu diğer zat için bir surettir, ki zat orada bir maddeye mümasildir, ve buradan itibaren suretler maddî cismanî surete kadar inmeğe başlarlar, oradan tekrar tedricen kendilerine faik olan şeyden ayrılma tarzlarına göre maddeden ayrılıncaya kadar yükselmeye başlarlar.

Eğer aslâ maddede kâin olmayan kâin olmamış ve olmayacak olan suretler vrsa, onlar biribirlerile mükemmellik ve müfariklık hususunda rekabete girerler. O halde onların arasında bir nevi varlık nizamı vardır ve onların tarzı vücudu nazarı itibara alınınca, içlerinden en mükemmelleri daha sâfillerine nazaran suret rolünü oynar, böylece onların en aşağısı olan müstefâd akla kadar ulaşılır ve bu iniş zatin maddesine ulaşıncaya kadar bitmeyecektir, sonra onların altında hayvanî meleke-

ler bulunur. Mevcut suretlerin en âdileri olan unsurların suretlerine varıncaya kadar bitmeyecektir. Onların mevzuu bütün diğer mevzuların en âdisidir ve bu ilk maddedir, bilâkis ilk maddeden itibaren yükselemeye başlandığı zaman, tedricen heyulânî maddelerde kâim olan cismanî suretlerden ibaret tabiate ulaşılır.

Onlardan itibaren, yine yükselerek bu zate (yani bilfiil akla) çıkılır, sonra daha yukarı çıkılarak müstefâd akla varılır ve o zaman mahiyeti yıldızların mahiyetine mümâsil olan şeye ulaşılır. Yeniden buradan itibaren yükselmeğe başlanırsa; müfarık mevcutların birinci derecesine ulaşılır ki, bunların birincisi faal akıldır.

d) Faal akıl. — Aristo'nun De anima (Kitâb-ün-nefs) üçüncü babında zikrettiği faal akıl, bir maddede mevcut olmamış ve olmayacak olan müfarik bir surettir ve nefs bilfiil akıl olmak itibarile, onun bütün fazileti müstefâd akla temessül etmektir. Ancak bilkuvve akıldan ibaret olan bu zati, bilfiil akla veren ve ancak bilkuvve mâkul olanı bilfiil mâkul bir hale getiren odur. Onun bilkuvve akla nisbeti güneşin göze nisbeti gibidir ki, göz de karanlıkta kaldıkça ancak bilkuvve rüyetten ibarettir. Rüiyet filhakika karanlıkta kaldıkça bilkuvve rüyetten başka birşey değildir. Karanlık mefhumu bilkuvve nûr (illumination) mefhumu veya bilfiil nûrun fıkdanı mefhumudur; nûr (işrâk) mefhumuna gelince, bu karşıya konulan ziyadar bir mevcut tarafından aydınlanmadan ibarettir.

Nitekim ziya bâsireye geldiği zaman, kavada veya buna mümasil bir muhitte, hava, orada bulunan ziya ile beraber bilfiil mer'î olur ve renkler de bilfiil mer'î olurlar. Fakat ben bundan maada derim ki, basire yalnızca kendisinde bilfiil bir inşiâ' olduğu için değil, fakat bir inşiâ' olduğu sırada mer'î eşyanın suretleri kendisinde bulundukları için de, bilfiil basire olur, ve o mer'î eşyanın suretlerini tasavvur edecek tarzda bilfiil basire olur. Fakat bundan evvel zarurî olarak bilfiil münevver bir şeyin olabilmesi için güneş şuaı veya buna benzer başka bir şeyin olması lâzımdır ve o zaman bilkuvve mer'î olan bilfiil mer'î olur. Böylece basirenin bilkuvve basire olduktan sonra bilfiil bâsire olmasına ve bilkuvve mer'î olanların bilfiil mer'î olmalarına sebep olan mebde (prensip) güneşin bâsirede husule getirdiği inşiâ'dır.

Bilkuvve akıldan ibaret olan bu zatta, bilfiil inşiâın bâsireye nazaran oynadığı rolün aynini oynayan birşey eden faal akıldır ve bilkuvve aklı bilfiil kılan mebde budur ve nasıl güneş verdiği ziya sayesinde gözün bilfiil rüyet ve bilkuvve mer'îlerin bilfiil mer'î olmasına sebep oluyorsa, ayni suretle aklı kuvveden fiile geçiren faal akıldır ve bu vasıta ile bilkuvve mâkul olanlar bilfiil mâkul olurlar.

Faal akıl o halde müstefâd akılla ayni nevidendir. Ona faik olan müfarik cevherlerin suretleri onda -başsız ve sonsuz olarak- daimî bir tarzda bulunurlar, zira daha az mükemmellerden daha mükemmellere yükseldikçe, bize ilk defa ayân olan suret, Kitâb-ül-Burhan da gösterildiği gibi, daha az bârizdir, çünkü bizim için daha ma'lûm olandan hareket ederek, bizim için meçhul olana doğru yükseliyoruz. Halbuki bizâtihî bir varlık derecesi, daha mükemmel olan şey, bize nazaran daha meçhuldür ve bizim onun hakkındaki cehlimiz daha büyüktür.

O halde zarurî olarak bilfiil akılda mevcut olan eşya nizamının faal akıldaki nizamın mâkûsu olması lâzımgelir. Faal akıl, filhakika, evvelâ mevcudat arasında en mükemmel olanı düşünür; zira bugün maddelerde kâin suretler faal alkılda mücerred suretler halinde bulunurlar, şu mânada ki, onlar evvelce maddelerde hiçbir zaman bilfiil bulunmaktan fâriğ olmamışlardır. O halde bu akıl, kendi teakkul fiilile ilk maddeye ve diğer maddelere nüfuz ettiği zaman, onlara kendilerinde bulunan bilfiil suretleri verir. Burada bahs ettiğimiz hâdis varlık bilhassa suretlerin varlığıdır, fakat evvelâ ancak bu maddelerin kevn (tekevvün)i sayesinde meydana gelebilir. Halbuki faal akılda bulunan her suretin orada gayri kabili inkısam olarak bulunduğu doğrudur. Faal akıl kabili inkısam olmadığı için, ve onun zatinde bulunan eşya da kabili inkısam olmadığından dolayı, (her ne kadar madde onu ancak inkısam halinde kabul ediyorsa da) onun maddeye verdiği şeyin de cevherinde bulunan şeye mümasil olması hayrete şâyan değildir. İşte Aristo'nun «Kitâb-en-nefs», «Kitâb-el-hurûf» ve «Mabaad-et-Tabiiye» de gösterdiği şey budur.

(Fârâbî, Maânî'l-Akl, 190-201, Res'ail el-Fârâbî, (neşr Abdürrahîm el-Mekkâvî, Mısır, 1907) Türkçe terc. Kıvâmeddîn Burslan - Hilmi Ziya Ülken)

Akıl: Zâtı itibariyle maddeden mücerred olan, fiili itibarıyle maddeye bitişik olan bir cevherdir. Her kişinin «ben» derken işâret ettiği işte bu nefs-i nâtıka'dır. Denildi ki, akl, rûhânî bir cevherdir. Ve Allah onu insan bedenine bağlı olarak yaratmıştır Ve denildi ki akl, kalbde bir ışıktır, hak ile bâtılı tanıtır. Ve denildi ki, akl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir, bedene, idare ve yönetim için bağlanır. Ve denildi ki akl nefs-i nâtıkanın bir kuvvetidir. Şurası açıktır ki akledici kuvvet nefs-i nâtıkaya aykırı bir emirdir. Gerçekleştirmenin yapıcısı nefis, âleti ise akıldır. O, kesiciye nispetle bıçak mevkiindedir. Ve denildi ki, akl, nefis ve zihin birdir. Ancak akla, akl adı idrâk edici olmasından dolayı verilmiştir. Nefse de tasarruf edici olmasından dolayı bu isim verilmiştir. Zihin de idrâk etmeye yetenekli olduğu için bu ismi alır. Akl, deveyi bağlama tabîrinden alınmış olup akıl sahiblerini doğru yoldan ayrılmaktan alıkoyduğu için bu isim verilmiştir. Sahih olanı şudur: Akl soyut bir cevherdir. Görülmeyenleri, vasıtalarla, duyumlananları gözleyerek idrâk eder. denildi ki Akl, objelerin hakikatının akledildiği şeydir. Denildi ki (onun) yeri baştır. Ve denildi ki yeri kalbtir.

Bilfiil Akıl: (el-akl bilfiil-intelligence en acte) bu, görülen şeylerden akledici güçte saklanmış olan şeydir. Elde edilmenin tekrarı ile meydana gelir. O şekilde ki, (akledici güçte) yeniden bir elde edilmeye gerek kalmayacak biçimde istediği zaman hazır olma melekesidir. Lakin o bilfiil bunu müşâhede edemez.

Heyûlâni Akıl: (el-Akl el-Heyulûânî intelligence matérielle) makulleri idrak için salt istidattan ibârettir. O, fiilde meydana gelen salt bir güçtür. Çocuklar için olduğu gibi. Heyûlâya nisbet edilmesinin sebebi, bu mertebede nefsin haddizatında bütün şekillerden hâli olan ilk heyûlâya benzemesindendir.

Meleke halinde Akıl: (el-Akl bilmekle intelligence habituelle) Bu zaruri olan şeyleri bilmesinden ve nazariyyatı iktisab etmesinden dolayı buna nefsin hazır olmasıdır.

Müstefâd Akıl: (el-Akl el-Müstefâd, intelligence acquise) Bu akılda idrak ettiği nazariyyatın bir daha kaybolmayacak biçimde hazır oolmasıdır. Seyyid Şerîf, (Ta'rifât, 101-102)

Âlem (l'univers, le Monde): O, bütün basit tabiî cisimlerin toplamıdır. (Mi'yâr, 302).

Âlem: lugatta kendisiyle objenin bilindiği şeyden ibârettir. Istılâhta ise, Allahtan başka varlıkların bütününden ibârettir. Zira onunla Allah isimleri ve sıfatları yönünden bilinir. (Ta'rifât, 96)

An: Zamandan geçmiş ve geleceğin ortak olduğu vehmedilen bir taraftır. Bazan da denilir ki; vehim katında küçük bir zaman miktarına denilir ki bu, kendi cinsinden hakiki ân ile bağlantılıdır. (İbn Sînâ, Hudûd, 92)

An: Senin içinde bulunduğun vaktin adıdır. Ve yer etmemiş olan bir zarftır. Bundaki eliflam tarîf için değildir. Çünkü o, kendiliğinden ma'rifedir. (Ta'rifât, 25)

An: Geçmişin ve gelecek zamanın ortak olduğu zarfdır. Şöyle de denilebilir: Zaman vehmin anlayamayacağı derecede miktar bakımından küçüktür. Ancak kendi cinsinden hakiki an ile birbirine ilişiktir. (Miyâr, 303)

Alet (l'instrument, l'organe): Fail ile münfail arasında; failin eserinin münfaile ulaşması hususunda vâsıtadır. Dülger için testere bir âlettir. Orta illetin meydana çıkarılması için son bağdır. Dede ile oğul arasında babanın vasıta olması gibi. Baba, fail ile münfail arasında vasıtadır. Ancak o, uzak illetin eserinin malule ulaşması hususunda aracı değildir. Çünkü uzak illetin eseri, malulune ona bir şeyin aracılık etmesi şöyle dursun hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü malule ulaşan aracı illetin eseridir. Ondan çıkan budur. Bu ise uzak illetten çıkmıştır. (Tâ'rifât, 22)

Asıl (principe, racine): Lugatte kendisine muhtaç olunan, ama kendisi başkasına muhtaç olmayan şeydir. Bir başka anlamıyla asl, başkasının üzerine binâ edildiği şeydir. (Ta'rifât, 18)

Araz (l'Accident): Müşterek bir isimdir. Bir yerde bulunan her mevcûda araz denilir. Veya araz, mevzu halindeki her mevcûddur. Yine araz, dayanmayan bir yüklemle birçok şeye yüklenmiş olan kullî manaya denir... Bir şeyde var olan, ancak o şeyin tab'ı dışında bulunan her anlama da araz denir. Araz varlığı için bir şeye yüklenen ve onunla başka bir şeyden de ayrılan her anlama denir. İlk emirde varlığı bulunmayan her anlama araz denilir.

Araz: Varlığında bir yere muhtaç olan mevcuttur. Yani vücûdu bakımından hulûl edebileceği bir cisme muhtaç olan şeyin onda kâim olduğu mahaldir. Cisim de onunla birlikte kaim olur. Arazlar iki türlüdür, Zâta yerleşmiş olan araz (kârr'üz-zât). Bütün bölümleri varlıkta toplanmış olan şeydir. Ak ve kara gibi. Zâtta yerleşmemiş olan (gayri kâr'üz-zât) ki bu bütün bölümleri varlıkta toplanmamış olandır. Hareket ve sükûnet gibi.

Araz-ı lâzım: Bu, mahiyetten ayrılması imkânsız olan şeydir. İnsana nisbetle bilkuvve yazıcı olmak gibi.

Araz-ı mufârık: Bir şeyden ayrılması imkânsız olmayandır. Bu, ya korkağın yüzünün kararması ve utananın kızarması gibi çabucak yok olur veya gençlik ve ihtiyârlık gibi yavaş yavaş kayb olur. (Ta'rîfât, 99)

Ateş (le feu): Basit bir cisimdir. Sıcak ve kuru olması onun tab'ındandır. Tab'ı bakımından ortadan (merkezden) hareketlidir ve ay küresinin altında karar kılar. (Miyâr, 302)

Ay (La Lune): O bir yıldızdır. Tabiî yeri en aşağıdadır... Özelliği itibariyle muhtelif şekillerde ışığını güneşten alır. Kendi rengi ise siyahtır. (Mi'yâr, 302)

A'yan (les Essences, Existants conorètement): Zât'ının varlığı kendiliğinden kâim olandır. Kendiliğinden kâim olmasının anlamı, kendinden bir yer tutmasıdır. Yer tutması, başka bir şeyin yer tutmasına bağlı olmamasıdır. Araz ise bunun tersinedir. Çünkü onun yer tutması, konusu olan cevherin yer tutmasına bağlıdır. Yani onu aykta tutan mahalle bağlıdır.

A'yân-ı Sâbite: Allah Teâlanın ilminde mümkün olan varlıkların hakikatlarıdır. Bunlar ilâhî isimlerin yüce bilgideki şekilleridir. Haktan sonralığı zaman bakımından değil zat bakımındandır. Çünkü O, ezelî ve ebedîdir. (Ta'rîfât, 19)

A'yân: Şey ...ya a'yânda mevcud olur, ya da vehim ve akılda... (İbn Sînâ, el-Şifâ, II, 295)

Basar (la vue): İçe doğru buluşan, sonra ayrılan ve göze giderek renklerin ve şekillerle ışıkların kendisiyle kavranmasını sağlayan iki sinire tevdi edilmiş bir kuvvettir.

Basîret: (l'entendement, la clairvoyance) Kutsal nûr ile nûrlanmış olan kalbin gücüdür. Onunla objelerin hakikatları ve derinlikleri bilinir. Nefsin gözü mesâbesindedir. Göz ile nefis eşyânın şekillerini ve görünümlerini görür. Filozoflar buna «bakıcı âkile» veya «kudsî kuvvet» adını verirler. (Ta'rîfât, 31)

Basît: (le simple=s'oppose à composè) Üç kısımdır. Hakikî basît, hiçbir şekilde parçası olmayandır. Bâri Teâlâ gibi. Örfî basît, tabîatları muhtelif cisimlerden mürekkep olmayandır. İzâfî basît, parçaları diğerine nisbetle en az olandır. Keza rûhânî basît, akıl ve maddeden mücerred nefisler gibidir. Cismânî basît ise unsurlar gibidir. (Ta'rîfât, 31)

Bâsît: Her bileşikte, tek olana basît adı verilir. Nitekim, birçok şeyden oluşan bir objenin basîtlerini (teklerini) bilmeden tabîatını bilmek müstahildir. (İbn Sînâ, mantık el-Meşrikiyyîn, f. 3, nakleden, Goichon, Lexique, p. 23)

Bedîhî: (Claire) Meydana gelmesi dikkat ve kazanmaya dayalı olmayan şeydir. Tahmin ve tecrübe veya bunun dışında başka şeylere ister muhtaç olsun ister muhtaç olmasın. Böylece o, zorunlu olan şeyin mürâdifidir. Bazan bedîhî terimi ile aklın bir şeye yönelmesinden sonra hiçbir şeye muhtaç olmaması kastedilir. Bu takdîrde, bedîhî, zarûrîden da-

ha özel olur. Sıcaklık ve soğukluk tasavvuru ile müsbetle menfînin birleşemiyeceğini tasdîk etmek gibi. (Tâ'rifât, 29)

Birleşme (içtimâa) (la rêunion): Tek bir anlamın kapladığı birçok şeylerin bulunmasıdır. (Miyâr, 305)

Boşluk: (Halâ-le vide) İlkin ben derim ki, Eğer boş bir boşluk varsayılırsa, bu; salt bir hiçlik değildir. Aksine o, zât, kemiyyet ve cevherdir. Çünkü boş farzedilen her boşluktan ayrı başka ondan daha az veya daha çok bir boşluk bulunabilir. Ve o kendiliğinden parçalanmış olarak bulunur. Halbuki yokolan ve bir şey olmayan bu şekilde varolmaz. Öyleyse boşluş, hiçlik (bir şey olmamak) değildir. Ayrıca böyle olan her şey nicelik sahibidir, öyleyse boşluk ta nicelik sahibidir. (İbn Sînâ, el-Necât, 193)

Boşluk: Madde şeklinde olmayan, üç esaslı boyutun bulunduğu farzedilebilen bir uzaklıktır. Husûsiyyeti, onu bir cismin doldurmasıdır. Ama kendisi cisimden uzaktır. Halâ (boşluk) bulunmasa da bu ta'rîf, ismin açıklanmasıdır. (Mi'yâr, 303)

Boşluk Eflâtûna göre yaratılmış olan buluttur. Kelâmcılara göre vehmedilen boşluktur. Yani vehmin varsaydığı ve bir başka cisim tarafından kuşatılan cisim yoluyla idrak ettiği boşluktur. Destinin içindeki su ve hava ile işgal edilmiş olan boşluktur... Filozoflar boşluğun imkansızlığı görüşündedirler. Kelâmcılar ise mümkün olduğu görüşündedirler... (Ta'rifât, 69)

Bölümlenme: (Divisation) Üç çeşittir. **Aklî bölümlenme,** bilfiil bölümleri hâsıl olan ve birbirinden ayrılan bölümlenmedir. **Vehmî bölümlenme,** vehmin sonsuz kabul ettiği şeylerdir. Çünkü vehim, cismânî bir güçtür. Ve sonsuz cisimlere te'sîr edemez. Farazî bölümlenme ise aklın sonsuz olarak kabul ettiği şeydir. Akıl maddeden mücerreddir. Mücerred olan kuvvet, sonsuz fiillere güç yetirebilir. (Ta'rifât, 26)

Burhân: (l'Argumentation Probante, la Démonstration) Yakınî bilgilerden oluşan bir kıyâstır. Ya başlangıçta bilgi yakınî olur ki buna zarûrîyât denir veya vasıta ile olur ki buna nazariyât denir. Bunda orta tarif, büyüğün küçüğe nisbetinin nedeni olmak zorundadır. Eğer bunun yanısıra bu nispetin dış alemde varlığı için bir illet bulunursa buna «burhân-ı limmî» adı verilir. Mesela şu şey karışımlardan dolayı kokuşmuştur. Karışımları kokuşmuş olan herşey mikropludur. Öyleyse bu da mikropludur dediğimizde karışımların kokuşması mikrobun zihinde sâbit olmasının nedeni olduğu gibi, dış dünyada da sâbit olmasının illetidir. Eğer burhân böyle olmaz da bu nisbetin varlığının illeti dış dünyada değil sadece zihinde bulunursa buna da «burhân-ı innî» adı verilir.

Mesela şu mikropludur. Her mikroplu şey karışımları kokuşmuştur. Öyleyse bunun da karışımları kokuşmuştur. Mikrop her ne kadar karışımların kokuşmasının var sayılmasının illeti ise de bu, dışarda bir illet değildir. Tamamen tersinedir. İlletten ma'lûle deliller getirmeye **«burhân-ı limmî»** mâlûlden illete delil getirmeye de **«burhân-ı innî»** adı verilir. (Ta'rifât, 29-30)

Burhân-ı hakikî: İyi bil ki burhân-ı hakîkî, değiştirilmesi müstahîl olan ebedî ve devamlı zarurî kesinlik ifade eden delildir. Senin alem

hâdistir. âlemin sânii vardır önermesini bilmen gibi. Buna benzer (önermelerin) aksinin olması ebediyen müstahildir. Zira bir zaman gelip âlemin kadîm olduğuna veya yaratıcısının bulunmadığına hükmetmenin mümkün olması müstahildir. Değişken olan şeylere gelince, bunlarda sürekli kesinlik yoktur. Yeryüzünde bulunan bütün cüz'ilerin bilgisi böyledir. (Mi'yâr, 255)

Buud: (spatialité) Cisimle kâim olan uzamdan ibârettir. Eflâtûn gibi boşluğun varlığını söyleyenlere göre kendiliğinden kâim bir uzamdır. (Ta'rifât, 31)

Buud: (Boyut) Birbirleriyle buluşmayan iki son arasında bulunan şeydir. Sadece bunun yönüne işâret etmek mümkün olur... (Mi'yâr, 307)

Cedel: (Dialectique) Meşhur ve müsellem kaziyyelerden meydana gelen kıyâstır. Bundan maksad düşmanı ilzâm etmek ve burhânın öncüllerini idrâk etmekten âciz olanları susturmaktır. (Ta'rifât, 51)

Burhân: Yakînî (bir delil) elde etmek için, yakînî (delil)lerden oluşan bir kıyâstır. (İbn Sînâ, el-Necât, 103)

Cevher: Kendisinin varlığı mevzu şeklinde olmayan her şeydir. Yani yakın bir mahalde olmayan. Başkasının desteğiyle değil bilfiil kendi nefsi ile kâim olmuştur. (İbn Sînâ, el-Necât, 126)

Vücudu mevzu biçiminde olmayan her zâtâ da cevher denilir. Aristo'nun zamanından beri filozofların kadîmlere cevher lafzını kullanırken bu anlama kullanmışlardır. (İbn Sînâ, Hudûd, 88)

Cevher: (la substance) Müşterek bir isimdir küllî bir zâta cevher denilebilir, insan veya beyazlık gibi. Beyazlığın cevheri ve zâtı denilir. Cevher, zâtı varlık bakımından ona eşit bir başka zâta muhtaç olmayan her varlık için de söylenir. Başkasının varlığıyla bilfiil olmayan varlıklar için. İşte filozofların cevher, kendi nefsiyle kâim olan şeydir sözlerinin anlamı budur. Bu sıfatlara sahip olana cevher adı verilir. Cevherin ard arda gelen zıtları kabul etmesi şanındandır. Keza varlığı mevzu şekilde olmayan her zâta da cevher denilir. Eski filozofların istilâhları bu şekildedir. Mevzu ile mahal arasındaki fark daha önce geçti. Onların mevzu şeklinde olmayan mevcut sözlerinin manası şudur: Varlığı kendiliğinden kâim olan, bir mahalle bitişik olmayan mevcûttur. Varlığının bilfiil mahalle dayanak olmayan bir mahalle istinâd etmesinde bir beis yoktur, çünkü bu takdîrde her ne kadar o bir mahalde ise de mevzu halinde değildir. Böylece var olan her şey, beyazlık, ısı, hareket ve ilim gibi birinci anlamda cevherdir. İlk mebde' ise üçüncü şekil dışında her anlamda cevherdir. Üçüncü şekil buutların ard arda gelmesidir. Ancak cevher lafzının ilk varlığa ıtlâk olunması şerîat bakımından edeb yönünden kaçınılabilir. Heyûlâ; üçüncü ve dördüncü anlamda cevherdir, ikinci anlamda cevher değildir. Sûret; dördüncü anlamda cevherdir, ikinci üçüncü anlamda cevher değildir.

Kelâmcılar cevher ismini yer kaplayan tek bir cevhere tahsîs ederler ve onun bölünmez olduğunu söylerler. Onlar bölünen cevhere cevher değil cisim adını verirler. Bu bakımdan cevher isminin ilk mebdee ıtlak edilmesinden kaçınırlar. Anlamların izâhından sonra isimlere itiraz etmek kusur sahiplerinin âdetidir. (Mi'yâr, 300)

Cevher: Bir mâhiyettir. Ayanda var oolunca mevzu biçiminde olmaz. Ve beş şeye munhasırdır. Bunlar heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akıldır. Cevher ya mücerred olour veya gayri mücerred olur. Birincisi bedene tedbir ve yönetim ilişkisiyle ilişebilir veya hiç ilişmez. Birincisi akıldır. İkincisi nefistir. İkincisi olarak cevher gayri mücerred oloursa ya mürekkeb olacaktır veya mürekkeb olmayacaktır. Birincisi cisimdir. İkincisi ise (gayri mücerred cevherin bileşik olomayanı) ya bir yere hulûl etmiş olacaktır veya hulûl edilen mahal olacaktır. Birincisi sûret, ikincisi heyûlâdır...

İyi bil ki, cevher, akıllar ve mücerred nefisler gibi rûhânî basîtlerle, unsurlar gibi cismânî basîtlere ayrılır. Cins ve fasıllardan mürekkep cevherlik mâhiyetleri gibi akılda bulunup dış dünyada bulunmayan mürekkeplerle cins ve fasıldan mürekkep olan mâhiyetlere ayrılır. (Tâ'rîfât, 54)

Cins: (Le Genre) Türleri muhtelif çoklara delâlet eden isimdir. Hakîkatta «o nedir?» sorusuna onun oluşu bakımından cevab vermektir. (Ta'rîfât, 53)

Cisim: Müşterek bir isimdir, bazan onunla sınırlı, **bitişik ve üç boyutla** bilkuvve dokunulabilen şey kasdedilir. Ben bununla bilfiil olmasa da bilkuvve dokunulabilir olduğunu kastediyorum.

Bazan da uzunluk, enlilik ve derinlik gibi belirli sınırlar nisbet edilen buutların ârız olması mümkün olan şekle cisim adı verilir. Heyûlâ ve sûretten meydana gelen cevhere de cisim denilir... (Mi'yâr, 299-300)

Cisim: Cismin, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir cevher olduğunu söylemek âdet olmuştur. (İbn Sînâ, el-Şifâ, II, 405)

Cisim: (le corps) Üç boyuta kâbiliyeti olan cevherdir. Denildi ki cisim; cevherden birleşen ve meydana gelen şeydir. (Ta'rîfât, 52)

Cüz: (particule) Objenin kendisinden ve başkasından birleştiği şeydir. (Ta'rîfât, 51)

Cüz'ü lâyetecezzâ (l'Atome) (Parçalanmayan parça=atom): Konum sahibi bir cevherdir. Ne dış âlem bakımından, ne de vehim ve aklî varsayım bakımından kesinlikle bölünmeyi kabul etmez. Onun birbirine eklenmesiyle teklerinden cisimler oluşur. (Ta'rîfât, 51)

Çizgi: (Hat'la ligne) Bu, sadece bir yönden bölünmeyi kabul eden miktardır. (Bölünmeyi kabul ettiği bu nokta) yüzeyin sonudur. (Mi'yâr, 307)

Delâlet: (La signification) Diyebiliriz ki lafzlar anlamlara birbirinden farklı üç şekilde delâlet eder:

a) Birinci şekil; **mutâbakat yoluyla delâlettir.** Bir şeyin karşısına konulan isim gibi. Bu duvar lafzının duvara delâleti gibidir.

b) Diğeri **tazammun yoluyla delâlettir.** Bu, ev lafzının duvara delâleti, insan lafzının canlıya delâleti gibidir. Cevherin özel niteliklerinin genel niteliklerine delâleti de böyledir.

c) Üçüncüsü **iltizam ve ard arda gelme yoluyla delâlettir.** Tavan lafzının duvara delâleti gibi. (Tavanın duvara delâleti) bir şeyin kendi zâtının dışında ona lâzım olan eşinin ard arda gelmesi gibi ard arda gelir.

İnsan lafzının, dikme sanatını öğrenme kâbiliyetine delâleti gibidir. Ta'rîflerde muteber olan mutâbakat ve tazammun delâletidir. İltizâm delâleti ise muteber değildir. (Mi'yar, 72)

Dehr: Sebâtın bütün zamân içerisinde devamlılığının nefse izâfetinden anlaşılan manadır. (Mi'yâr, 303)

Dehr: (la Durée) Sürekli ân'dır. Ki o, ilahî huzûrun devâmından ibârettir. Ve o zamanın içidir. Ezel ve ebed onunla birleşir. (Tâ'rîfât, 72)

Doluluk: (le remplir) O, bir cismin boyutlarının başka bir cismin kendi içine girmesini engellediği cisimdir. (Mi'yâr, 303)

Ecrâm-ı felekiye (les corps célestes) Felekler ve yıldızlar gibi unsurların üzerinde olan cisimlerdir. (Tâ'rîfât, 5)

Ecsâm-ı tabiîyye: Keşif erbabının yanında Arş ve Kürsiden ibârettir. (Ta'rifât, 5)

Ecsâm-ı unsuriyye: Arş ve Kürsî'nin dışında gökler ve unsurlardan ibâretir. (Tâ'rîfât, 5)

Ezel: Geçmiş yönünde sonsuz farzedilen zamanlarda varlığın devamlılığıdır. Ebed ise gelecek yönünde sonsuz olarak farz edilen zamanlarda varlığın devamlılığıdır. Önceden yokluğu geçmemiş olduğu şeye ezelî denilir. İyi biliniz ki, var olanlar üç kısımdır, dördüncüsü yoktur. Birinci hem ezelî hem de ebedidir ki, bu Allah Tealâdır. İkinci ne ezelîdir, ne de ebedîdir ki, bu dünyadır. Üçüncüsü de ezelî değil, ebedîdir ki, bu âhirettir. Bunun aksi muhâldir. Çünkü kâdim oluşu sâbit olan şeyin yok olması mümtenidir. (Tâ'rîfât, 8-10)

Felek: (sphère céleste, globe, corps céleste) Filozoflara göre, felek, küre şeklinde basît bir cisimdir. Durmaya ve bozulmaya kabiliyeti yoktur. Ortasının (merkez) üzerinde ve onu kaplamış olarak tab'an muteharriktir. (Mi'yâr, 302)

Felek: Küre şeklinde bir cisimdir. Dıştan ve içten iki yüzeyle çevrilidir. Bu iki (yüzey) birbirine pareleldir, merkezleri de birdir. (Tâ'rîfât, 112)

Felsefe: (La philosophie) Ebedî mutluluğu elde etmek için beşerin takatına göre Tanrıya benzemektir. Doğru sözlü (peygamber) S.A.'nın **«Allahın ahlâkıyla ahlâklanın»** buyruğunda emrettiği gibi. Yani cismanî şeylerden sıyrılıp bilgileri ihâta konusunda ona benzeyin (demek istemiştir). (Tâ'rîfât, 112-113)

Felsefe: Biz deriz ki, felsefede maksad, objelerine tüm hakîkatlarına insanın vâkıf olabileceği kadar vâkıf olmaktır. (İbn Sînâ, Mantık el-Meşrikiyyin, f. 2)

Fiil: (l'Acte, l'Action) Müessirin te'sir sebebiyle başkasında meydana getirdiği şekildir. Kesicinin kesici olması nedeniyle meydana getirdiği şekil gibi. (Tâ'rîfât, 112)

Fiilî: Bu, cevheri kendisinden mevcud olan, fakat zatı karar kılmayıp aksine yenilenmeye devam eden bir şeye nisbet etmektir. (İbn Sînâ, el-Necât, 128)

Hads: (İntuition intellectuelle) Zihnin ilkelerden istenen sonuçlara çabucak intikâlidir. Bunun karşılığında fikir yer alır ki, keşif mertebelerinin en aşağısıdır. (Tâ'rîfât, 56)

Hâdis: (Ce qui commence d'etre) Önceden yok iken sonra var olan şeydir. Ve buna zaman bakımından hudûs adı verilir. Bazan hudûs; başkasına muhtâç olma diye ifâde edilir ki bu, zâtî hudûstur. Hudûs, bir şeyin yok iken var olmasıdır. (Tâ'rifât, 55)

Hâfıza: (La mémoire, La Faculté qui conserve) Bir kuvvettir ve yeri beynin son karnıdır. Özelliği vehmin idrâk ettiği cüz'î anlamları korumaktır. O vehim için bir depodur. Müşterek histeki hayâl gibi. (Tâ'rifât, 55)

Hafiflik: (la légèreté) Tabiî bir kuvvettir. Onunla cisim, ortasından (merkez) tabiî olarak hareket eder. (Mi'yâr, 304)

Hakîkat: (La vérité) Kati ve yakinî olarak sâbit olan şeydir. Bir şey sâbit olunca o gerçekleşti denir. Yerine oturan şey için verilen isimdir. İsim olarak kullanıldığında asıl lugat koyucusunun koymuş olduğu şeyin kendisi kastolunur. Aslan isminin hayvan için konması gibi. (Tâ'rîfât, 62)

Hareket: (le mouvement) Bilkuvve olma yönünden bilkuvve ilk kemâldir. İstersen şöyle diyebilirsin: Hareket, kuvveden fiil haline çıkmadır. Ancak bir anda değildir. Filozoflara göre her değişmeye hareket adı verilir. Küllün hareketine gelince, bu cirm-i aksânın (en uzak cirmin) ortası üzerindeki harekettir. Bu, ortada bulunan bütün hareketleri kapsar ve onlardan daha hızlıdır. (Mi'yâr, 303)

Hareket: Fiilî bir niteliktir. İçinde olan şeyi, hafiflik ihdâs ettiği için yukarıya doğru hareket ettirir. Aynı cinsten olan şeyleri birleştirir. Ayrı cinsten olan şeyleri ayırır. Niceliğin nicelikle birleşmesi konusunda, bir ayrışma ihdâs eder. Konumu bakımından tahlil ve incelik damıtma yönünden, yoğuşma meydana getirir.

Hareket: Yavaş yavaş kuvve'den fiile çıkmaktır. Hareket, bir başka yerde iken başka bir yeri işgal etmektir, denmiştir. Hareket, iki anda iki yerde olmadır. Tıpkı durma, iki anda bir yerde olmadır dendiği gibi. Kemiyyet bakımından hareket, cismin bir kemiyyetten diğerine geçmesidir. Olgunluk ve solma gibi. Keyfiyyet bakımından hareket cismin bir keyfiyyetten diğerine geçmesidir. Olgun iken solma gibi. Keyfiyyet bakımından hareket cismin bir keyfiyyetten diğerine geçmesidir. Suyun ısının soğuması gibi. Bu tür harekete **istihâle** adı verilir. Yer bakımından hareket cismin bir yerden bir yere gitmesidir. Ve buna **intikâl** de denir. Konum bakımından hareket dairesel harekettir. Onunla cisim bir konumdan bir başka konuma geçer. Çünkü dairesel olarak hareket eden şeyin yerinin cüzlerine nisbeti değişmiştir sadece kendisi yerine bağlıdır ve ondan dışarı çıkmış değildir. Değirmen taşının hareketi gibi. **Arazî hareket;** hareketin cisme âriz olması gerçekte başka bir şeye arız olması vasıtasıyladır. Gemide oturan kişinin hareketi gibi. Zâti hareket; hareketin cismin zâtına ârız olmasıdır. **Kasrî hareket,** başlangıcı dışardan elde edilen bir eğim sebebiyle olan harekettir. Yukarıya fırlatılan taş gibi. **İrâdi hareket,** başlangıcı dışardaki birşey sebebiyle olmayan irâde ve şuûra bitişen harekettir. Canlıdan kendi irâdesiyle hareketin sâdır olması gibi. **Tabiî hareket;** bir

dış şeyin sebebiyle meydana gelmediği gibi şuûr ve irâde yoluyla da meydana gelmeyen harekettir. Taşın aşağıya doğru hareketi gibi. (Ta'rîfât, 57-58)

Hasr: (Action de restreindre) Objenin belirli sayıya irâd edilmesinden ibârettir. (Tâ'rîfât, 60)

Hasse: (le sens) Bir tek hakikatin teklerine söylenen arazî sözden ibaret küllidir. İster bütün fertlerinde bulunsun insana nispetle bilkuvve yazıcılık gibi veya bazı fertlerinde bulunsun, insana nisbetle bilfiil yazı yazma gibi. (Ta'rîfât, 65)

Hat: (la ligne) Uzunluğu olan, fakat derinliği ve genişliği olmayan objedir. (Tâ'rîfât, 68)

Hava: (l'air) Basît bir cirimdir. Tab'i itibâriyle sıcak, rutubetli şeffâf ve laâtîftir. Yer küresinin üzerinde, ateş küresinin altındaki mekâna kadar hareket eder. (Mi'yâr, 302)

Hayâl: (limagination, le phantasie) Bir kuvvettir. Maddenin ortadan kaybolmasından sonra duyumlanan şeylerin şekillerini müşterek his tarafından kavranan kısmını muhafaza eder. Müşterek his ne zaman ona dikkat etse onu gözünün önünde görür. Bu müşterek hissin deposudur. Yeri beynin ilk karnının son kısmıdır. (Tâ'rîfât, 70)

Heyûlâ: (matière première, hyle) Yunanca bir lafızdır. Asıl ve madde anlamındadır. Istılâhta ise cisim için bir cevherdir. Cisme ârız olan bitişme ve ayrılma kâbiliyetine sâhibtir. Cismin ve tür olarak aldığı şekillerin mahallidir. (Tâ'rîfât, 174)

Heyûlâ: Mutlak heyûlâ bir cevherdir, bilfiil varlığı vardır. Ancak varlığı cismânî şekli kabul ile meydana gelir. Şekli kabul gücü gibi. Onun zâtında sûreti ancak kuvve anlamında vardır. Heyûlâ filozoflara göre manevî bölümlerle bölümlenen cismin bir bölümüdür. Ben sûret ve heyûlâ şeklindeki miktar ve kemmiyet taksimini söylemiyorum. Çünkü bunun isbâtında söz uzar ve derinleşir. Her şeyin bir heyûlâsı olduğu söylenir. Bu heyûlânın kemâli kabulü şanındandır ve kendisinden olmayan durumu da kabul eder. Bu takdîrde kendisinde heyûlâ olmayan şey ile heyûlâ olan şeye kıyâsı mevzu olur. Mesela sedirin maddesi sedir sûreti için konmuştur. Ancak yanma ile meydana gelen kül sûreti içinde heyûlâdır. (Mi'yâr, 297-198)

Hikmet Kendilerini hatâ ilişmeyecek bir idrâk ile idrâk etmesi şanından olan objelerin idrâk edilmesidir. Eğer bu, kesin hüccetler ve gerçek burhânlarla olursa ona hikmet adı verilir. (İbn Sînâ, Ahd. nakleden Goichon, Lexique, p. 88)

Hikmet: (le sagesse, la philosophie) Bir ilimdir. Onda eşyânın hakîkatları varlıkta olduğu şekil üzere beşerin takatı ölçüsünde araştırılır. O nazarî bir ilimdir, âlî bir ilim (Bk. âlet) değildir. (Tâ'rîfât, 62)

Hiss: (le Sens) Ancak hâricî bir şeyi hisseder. Fakat kendini, âletini ve ihsâslarını hissetmez. (İbn Sînâ, el-Şifâ, I, 360)

Hiss: ancak cüz'î şahsîleri idrâk edebilir. Hiss formu maddeden alır... (İbn Sînâ, el-Necât, 277)

Hissi müşterek: (le sens commun, fantaisie) Duyumlanan cüz'î şeylerin şeklinin kendisinde canlandığı kuvvettir. Görülen beş duyu, hissi müşterekin ajanları gibidir. Bunun için nefis muttali olup onu idrâk etmektedir. Yeri beynin ilk boşluğudur. Müşterek his, kendisinden beş ırmağın kaynadığı bir göz gibidir. (Tâ'rîfât, 59)

İbda: (création sans intermédiaire) Kendisinden önce madde ve zaman olmayan akıllar gibi bir şeyi icad etmektir. Tekvin madde ile sebkat etmiş olduğundan tekvîn (oluş) ve mukâbildir. Zaman ile sebkat etmiş olduğundan ihdasa (yoktan varetme) mukâbildir. Eğer ikisinin de varlığı olursa bunlarla mütekâbil oluşu çelişik şeylerin mutekâbil oluşu gibidir. Şöyle ki, ibda; önceden bir madde ile sebkatın olmayışından ibarettir. Tekvîn ise madde ile sebkat edilmiş olmaktan ibarettir. Birisi varlığa, diğeri yokluğa ait olursa aralarındaki tekâbûl olumluluk ve olumsuzluk tekâbulüdür. Bu ise iki mütekâbil şey tarafından anlaşılır.

İbda: (bir diğer anlamıyla), bir şeyi hiçbir şeyden var etmektir. Denildi ki, ibda bir şeyi tesîs, yaratma ise bir şeyi, bir şeyden varetmektir Nitekim Allah Teâlâ **«Göklerin ve yerin varedicisi»** ve **«insanı yarattı»** buyurmaktadır. İbda yaratmadan daha geneldir. Bunun için göklerden ve yerden bahsederken ibda anlamına **«varetti»**, insandan bahsederken de **«yarattı»** buyurmaktadır. İnsanın yaratanı demekte fakat insanın mubdii dememektedir. (Tâ'rîfât, 3)

İbda: Bu iki mefhûmda ortak olan bir isimdir. Mefhûmlardan birisi bir şeyin madde olmadan ve bir şeyin vasıtası olmadan kurulmasıdır. İkinci mefhûm ise bir şeyin mutlak şekilde vasıtasız var olmasıdır ve o şeyin kendiliğinden mevcut olmamasıdır. Kendiliğinden olan şeyin tam olarak yok edilmiş olması gerekir. Bu anlamıyla akıl her hâlükârda ibda edilmiştir. Çünkü onun varlığı zâtından değildir. Onun yokluğu zâtındandır ve bu yok oluş tamamen gerçekleşmiştir. (Mi'yâr, 294)

İbda: Bu, bir şeyden başkası için bir varlık olmasıdır. Bu maddenin veya aletin veya zamanın aracılığı olmaksızın yalnızca onunla bağlantılıdır. Ondan önce geçen zaman bakımından yokluk ise aracıdan dolayı eklenmiş olmaz. Öyleyse ibda' tekvîn ve ihdâstan rütbe bakımından daha üstündür. (İbn Sînâ, İşârât, 153)

İdrâk: (la saisie, perception) Objeyi kemâliyle ihâta etmektir. Veya idrâk bir şeyin şeklinin nefsi nâtıka da hasıl olmasıdır. Veya idrâk, bir şeyin hakîkatının tek başına temsîlidir. Üzerinde olumlu veya olumsuz hiçbir hüküm verilmez. Buna tasavvur ismi verilir. Olumlu veya olumsuz hüküm verilirse tasdik adını alır. (Tâ'rîfât, 8)

İftirak (ayrışma): (la séparation) Birleşmenin mukâbilidir. (Mi'yâr, 305)

İhdâs: Bu, müşterek bir isimdir şu şekilde kullanılır: Birincisi, zamana bağlıdır zaman bakımından ihdâsın manası şudur; geçmiş zamanda varlığı olmadan bir şeyin var edilmesidir. Zaman bakımından olmayan ihdâsın anlamı ise bir şeyin varlık ifâde etmesidir. (Mi'yâr, 294-295)

İhdas: (faire commencer d'être, produire, production) Zaman bakımından önceden geçmiş olan bir şeyi icâd etmektir. (Tâ'rîfât, 6)

İhdâs: Zaman bakımından ihdâsın anlamı, geçmiş zamanda bir şeyin varlığı bulunmazken varetmektir. Zaman dışı ihdâsın anlamı ise, kendisinde bir zamanda olup diğer zaman olmayan değil, hiç bir zamanda o varlığın bulunmadığı şeye varlık kazandırmaktır. (İbn Sînâ, Hudûd, 102)

İhsâs: (l'Action de sentir, la sensation) Objeyi özelliklerinden biriyle kavramaktır. Eğer ihsâs zâhirî hislerle olursa buna «müşâhede», bâtınî hisle olursa buna da «vicdaniyyât» adı verilir. (Tâ'rifât, 6)

İhtimâli: (la probabilité) birşeyin iki tarafını (olumlu-olumsuz yeterince tasavvur edememektir. Zihin bu iki taraf arasındaki nisbette tereddüt eder. Bununla zihnî imkân hastedilir. (Tâ'rîfât, 7)

İlhâm: Feyz yoluyla verilen ürpertidir. Denildi ki ilhâm, kalbe vâki olan bir bilgidir ve o, hiçbir mucizeye dayanmadan ve delile bakmadan ameli gerektirir. İlhâm, bilginlerin indinde bir hüccet değildir. Sadece sûfîlerin yanında bir hüccettir. İlhâmla i'lâm arasındaki fark, i'lâmın daha özel olmasıdır. Çünkü i'lâm, uyarı yoluyla olabileceği gibi kazanma yoluyla da olabilir. (Tâ'rîfât,23)

İlim: (la science) Vâkıaya uygun olan kesin inançtır. Filozoflar dediler ki; bu, bir şeyin şeklinin akılda hâsıl olmasıdır. Birincisi ikincisinden daha özeldir. Denildi ki ilim; bir şeyin olduğu hal üzere kavranmasıdır. Ve denildi ki, bilinenden gizliliğin kalkmasıdır. Cehalet ise bunun tersidir... Ve denildi ki ilim; küllîlerin ve cüz'îlerin kendisiyle idrak edilmesini sağlayan bir niteliktir. Denildi ki ilim; nefsin bir şeyin anlamına ulaşmasıdır. Ve denildi ki ilim; akledenle akledilen arasında. Özel bir ilişkiden ibarettir. İlim; kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim ilim, Allah Tealanın zâtı ile kâim olan ve kullar için sonradan meydana gelmiş bilgilere benzemeyen ilimdir. **Hâdis olan ilim,** bedîhî, zarûrî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayrılır. **Bedîhî bilgi,** bir öncül öne sürmeyi gerektirmeyen bilgidir. Kişinin kendini bilmesi, bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmesi gibi. **Zarûrî bilgi;** o konuda bir öncül öne sürmeye muhtaç olunmayan bilgidir. Beş duyu ile hâsıl olan bilgi gibi. **İstidlâlî bilgi** bir öncül öne sürmeyi gerektiren bilgidir. Yaratıcının varlığını ve arazların sonradan meydana geldiğini bilmek gibi.

Fiilî bilgi, başkasından alınmayan bilgidir. **İnfiâlî bilgi,** başkasından alınan bilgidir. (Tâ'rîfat, 103-104)

İllet (La cause) Lugat bakımından bir mahalde yer eden ve onunla birlikte ihtiyârsız olarak mahallin durumu değişen anlamdan ibarettir. Bunun için hastalığa da illet denilir. Çünkü hastalığın yerleşmesiyle kişinin hali kuvvetten zayıflığa doğru değişir... İllet, bir şeyin varlığı ona dayanan ve o bu şeyin dışında olup ona tesîr eden şeydir. Bir şeyin illeti o şeyin kendisine dayandığı şeydir. Ve bu iki kısımdır: Birincisi, mâhiyetin cüz'lerine dayanan şeydir ki, buna «mâhiyet illeti» adı verilir. İkincisi ise bütün cüz'leriyle hâricî varlığa dayanan mâhiyetin nitelendirilmesi kendisine dayanan şeydir ve buna «varlık illeti» adı verilir. Mahiyet illeti ile ya ma'lûlun varlığı bilfiil değil bilkuvve vacib olur ki buna «maddî illet»

denir veya onunla ma'lûlün varlığı vâcib olur, buna da «sûri illet» denir. Varlık illeti, ya ondan ma'lûl bizzat var olur, yani o, malulde müessir ve onun mucidi olur, ki buna «fâil illeti» adı verilir. Veya müessir olmaz. Bu takdirde ya ma'lul o illet için olacaktır. Buna «gâî illet» denir. Veya onun için olmayacaktır. Eğer malûlün illet için oluşu vücûd bakımından ise bu şarttır. Eğer yok oluş bakımından ise engellerin ortadan kalkması gerekir. Tam illet onunla mâlûlun varlığı vâcib olandır. Denildi ki tam illet; bir şeyin varlığı ona dayanan şeylerin bütünüdür. Şu manada ki, onun gerisinde o şeyin dayanacağı bir şey kalmış olmasın. Nâkıs illet ise bunun tersidir.

Sûrî illet, bilfiil bir şeyi meydana getirendir. Maddî illet, bilkuvve şeyi varedendir. Fâil, illet şeyin varlığı onun sebebiyle olandır. Gâî illet, şeyin varlığı ona bağlı olandır. (Târîfât, 103)

İllet: Dört anlama kullanılır:

a) Birincisi kendiliğinden hareket olan illettir. (la cause agens, la cause efficiente) Bu bir şeyin varlığının nedenidir. Sandalye için marangoz, çocuk için baba gibi.

b) İkincisi maddedir ve onun varlığından başka bir şeyin varlığı gerekir. Sandalya için odun, çocuk için nutfe ve âdet kanı gibi.

c) Üçüncüsü sûrettir. Bu, her şeyin tamamlanmış şeklidir. Buna sûrî illet adı da verilir. Sedir için sedirlik şekli, ev için evlik şekil gibi.

d) Dördüncüsü gâyedir. Önce itici gâye sonra da varlığı istenen hedeftir. Ev için yerleşmek, sedir için oturmaya elverişli olmak gâyesi gibi.

Hareket sebebinin ma'kûllerden örneği şöyle denilmesidir: Hükümdar falanca ile niçin döğüştü? Buna cevap olarak denilir ki: Çünkü o, onun hâkimiyetini çaldı. Burada hâkimiyetin çalınması hareketin sebebidir... Falanca falancayı niçin öldürdü denildiğinde, çünkü hükümdâr onu buna zorladı denilir. Bunun fıkıhtan örneği şöyle denilmesidir: Bu şahıs niçin öldürüldü sorusuna (cevap olarak); çünkü o zina etmişti, dinden dönmüştü denilir. Bu takdîrde zina öldürme işinin sebebi olur. Buna fakîhler çoğunlukla sebep adını verirler.

Maddî illete (la cause matière) gelince, bunun makûllerden misali şöydenilmesidir: İnsan niçin ölür? Sen dersin ki, zira o birbiriyle çekişen hararet ve serinlik, soğukluk ve kuruluk gibi birbirini reddeden şeylerden mürekkeptir. Bunun fıkıhtan örneği şöyle denilmesidir. Karz ve vekâlet ölme veya bayılma ile niçin bozulmuştur? denildiğinde, sen dersin ki, çünkü bu akitler zayıf akitlerdir, câizdirler ama lüzumlu değildirler. Bu sebeb maddî bir illettir. Çünkü insanın ölmesiyle akit fesholmaktadır. Aslında ölüm ile feshi gerektiren sebep teşekkül etmektedir.

Sûrî illet (la cause formelle) ise, bir şeyin dayanağıdır. Çünkü sedir şekliyle sedirdir, odunuyla değil. İnsan da şekliyle insandır cismiyle değil...

Gâyeye gelince (la cause finale) bu bir şeyin onun için var olduğu şeydir. Makûllerden bunun örneği şöyle denilmesidir: Dişler niçin ârız olmuştur? Çünkü onunla öğütme kastedilmiştir. Niçin falanca tabaka sa-

vaşmıştır denildiğinde çünkü birbirlerini köle etmek isterler denilir. Fıkıhta da şöyle denilir. Zânî, mürted ve katil niçin öldürülür? Fuhşe engel olmak için denilir. (Mi'yâr 258-259)

İllet: Filozoflara göre illetin ta'rîfi şöyledir: O başkasının zâtı bilfiil bu fiilin varlığından olan her varlık sahibidir. Onun varlığı ise bilfiil onun varlığından değildir.

Mâlûl: Mâlûle gelince o bilfiil varlığının kendisi başkasının varlığından olan her şeydir. Bu başkasının varlığı ise onun varlığından değildir. Varlığındandır sözümüz varlığıyla beraberdir sözümüzün ifâde ettiği anlamdan başkadır. Çünkü bizim varlığındandır sözümüz şu anlamdadır. Zât, onun nefsi itibâriyle vucûdu mümkün olandır. Ancak vucûdunun bilfiil vâcib olması zâtından değildir. Çünkü başka bir zât bilfiil mevcûddur ve ondan bu zatın vâcipliği gerekmektedir. Bu zâtın nefsinde mahza imkân olduğu gibi, onun nefsi de mevcûd illetin şartına bağlıdır. (Mi'yâr, 293-294)

İmkân: (la possiblité, s'opposant à la nécessité) Zât'ın varlığı veya yokluğu gerektirmemesidir. Eğer imkânın aksi, başkası için vâcib olsa da zât için vacib olmazsa buna zatî imkân denilir. Zorunluluğun iki taraftan nefyedilmesi ise husûsi imkân adını alır. Her insan yazıcıdır. Çünkü yazmak ve yazmamak onun için zorunlu değildir. Eğer zarûretin nefyedilmesi iki taraftan birisi için söz konusu ise buna umumî imkân denilir. Mesela her ateş ısı vericidir sözümüzde ısı, ateş bakımından zorunludur. Isının olmayışı ise zorunlu değildir. (Tâ'rîfât, 24)

İmtina: (l'impossiblité) Bu, zât'ın harici varlığının bulunmaması zarûretidir (Tâ'rîfât, 24)

İnfiâl: (etkilenme, la possivité) Başkasından etkilenen şeyde etkilenme sebebiyle hâsıl olan şekildir. (Tâ'rîfât, 26)

İnsan: (l'homme) **Hayvan-ı nâtıktır.**

İnsan-ı kâmil: ilâhî ve kevnî bütün küllî ve cüz'î alemleri kendinde toplayan şeydir. O, ilâhî ve kevnî kitabların hepsini içinde toplayan bir kitabdır. O, rûhu ve aklı bakımından bir kitabtır. Ve kitapların anası adını alır. Kalbi bakımından levh-i mahfûz kitabıdır. Nefsi bakımından mahv ve ispât kitabıdır. O, şereflendirilmiş, temizlenmiş, yüce sayfalardır. Karanlıklar perdesinden arınmayanlar onun sırlarını idrâk edemezler. Akl-ı evvelin büyük evrene ve onun gerçeklerine nisbeti; aynı şekilde, insan rûhunun bedene ve bedenin güçlerine nispeti gibidir. Küllî nefis, büyük evrenin (makrokosmos) kalbidir. Tıpkı nefs-i nâtıkanın insan kalbi olması gibi. Bunun için evrene büyük insan adı verilir. (Tâ'rîfât, 25-26)

İrade: (la volonté) Canlılığı gerektiren bir hal veya sıfattır. Fiil de canlıdan bir şekilde vâki olur, bir şekilde vâki olmaz. Hakikatta ise sürekli yok olan şeye taalluk eder. Çünkü irâde herhangi bir şeyin var veya hâsıl olmasına tahassus eden bir sıfattır. Veya irâde faydalı olma inancının arkasından gelen eğilimdir. (Tâ'rîfât, 9)

İstihâle: (la transformation) Keyfiyetteki bir harekettir. Türünün şekli bâkî kalmakla niteliğin değişmesidir. Suyun ısınıp soğuması gibi. (Tâ'rîfât, 11)

İsti'dât: (la préparation, l'aptitude) Bir şeyin fiile uzak veya yakın kuvve halinde olmasıdır. (Ta'rifât, 13)

İstitâa (Güçyetirme) : (la force, la capasité) Allah'ın canlılarda yarattığı ve canlının onunla ihtiyârî fiillerini işlediği arazdır... Gerçekte ise istitâa bulunduğu anda fiilin sâdır olmasını gerektiren tam kudrettir ve her zaman fiil ile yanyana bulunur. (Ta'rifât, 11)

İttihâd: (Birolma, l'union et l'unité) Müşterek bir isimdir. Zâtî veya arazî bir tek yüklemde ortaklaşan şeylere denir. Meselâ kâfûr ile karın beyazlıkta, insan ile öküzün hayvanlıkta (canlılıkta) ortak olması gibi. Bazı yüklemlerin bir konuda ortak olmasına ittihâd adıverilir. Elmada koku ile tadın birleşmesi gibi. Konu ile yüklemin bir zâtta toplanmasına da ittihâd adıverilir. İnsanın beden ve rûhtan meydana gelen iki kısmı olması gibi. Birçok cisimlerin biraraya toplanmasına da ittihâd adıverilir. Bu toplanma-sofranın toplanması gibi-aradarda gelme şeklinde olabileceği gibi, sandalya ile sedirin toplansı şeklinde- cins bakımından da olabilir. Veya -canlının organları gibi- bir birine bitişerek de olabilir. Bu konuda ittihâd terimine en uygun düşeni, birtek cismin sayı olarak birçok cisimlerden meydana gelmesidir. Tek tek sınırların ortadan kalkması ve ittisal (bitişme) yoluyla olabilir. Tek tek bağımsızlıkların ortadan kalkması sebebiyle ona bittihad ismi verilmektedir. (Mi'yâr, 306)

İttihâd: İki zâtı tek bir zât kılmaktır. Bu ancak sayılarda iki veya daha fazlası için mevzuu bahistir. Cins bakımından ittihâd'a «mücânese», tür bakımından ittihâd'a «mümâsele», hâssa bakımından ittihâd'a «müşâkele», keyfiyet bakımından ittihâd'a «müşâbehe», kemiyyet bakımından ittihâd'a «musavât», çevre bakımından ittihâd'a «mutâbakat» izafet bakımından ittihâd'a «münâsebet», bölümlerin konuluşu bakımından ittihâd'a «muvâzene» adı verilir. (Ta'rifât, 3)

İzafet: (la relation) İki şeyden diğeri olmadan birisi düşünülemeyecek şekilde tekrarlanan nisbî haldir. Babalıkla oğulluk gibi (Ta'rifât, 18)

Kadîm: (celui qui precédè, l'ancien, le premiere, l'éternel) Varlığı başkasından olmayan var olana verilen isimdir. Buna bizzat kadîm denir. Kadîm, varlığı öncesinde yokluk olmayan var olana verilen isimdir ki, bizzat kadîm ve zaman bakımından kadîm budur. Bizzat kadîmin karşılığında bizzat sonradan var olan bulunur. Bu, varlığı başkasındn olandır. Nitekim zaman bakımından kadîmin mukâbilinde de zaman bakımından varolan yer alır. Bu, yokluğundan önce varlığının zaman bakımından yer aldığı şeydir. Her zât bakımından kadîm olan zaman bakımından da kadîmdir. Ama her zaman bakımından kadîm olan, zât bakımından kadîm değildir... Denildi ki, kadîm, hâdisin varlığı için başlangıcı olmayandır. Hâdis ise böyle değildir. Bu takdîrde mevcûd; değişmeyen varlıktır, yokluk ise bunun zıddıdır. Ve denildi ki, kadîm, evveli ve âhiri olmayandır. (Ta'rifât, 115-116)

Kalb: (le coeur) Şekil bakımından çam kozalağı biçiminde olan, göğ-

sün cânibinde yer alan ve bu cismânî kalb ile ilgisi olan ilâhî lutuftur. Bu lutuf insan hakîkatidir. Filozof Aristo buna «nefs-i nâtıka» ve «rûh-u bâtına» adını verir. (Ta'rifât, 1199)

Kaziyye: (la proposition) Söyleyene söylediğinde doğru veya yanlış denilebilecek sözdür. (Ta'rifât, 117)

Kıdem: Kıdem birkaç şekilde söylenir. Kıyas yoluyla kıdem, mutlak kıdem gibi. Kıyas yoluyla kıdem öyle bir şeydir ki onun geçmişteki zamanı başka bir şeyin zamanından daha çoktur. Binaenaleyh bunun kadîm oluşu o sonrakine kıyâs iledir. Mutlak şekilde kıdem ise iki çeşittir, bir zaman bakımından mutlak kıdem vardır, bir de zât bakımından mutlak kıdem vardır. Zaman bakımından mutlak kıdem sonsuz olarak geçmiş zamanda var olan şeydir. Zât bakımından mutlak kıdem ise zâtının varlığı için onu vâcib kılan bir başlangıcın bulunduğu şeydir. Zaman bakımından kadîm kendisi için zaman bakımından varlık bulunmayan şeydir. Meleklerin, gökyüzünün ve -filozoflara göre- âlemin ilkelerinin (üstukuss) bütününün varlığı böyledir. Zât bakımdan kadîm ise; hiçbir şekilde başlangıcı olmayan şeydir, yani illeti olmayan. Bu ise Bârî Azze ve Celle'den başkası değildir. (Mi'yâr, 295)

Kemâl: (la perfection) Onunla bir türün kendisinin veya niteliklerinin tamamlandığı şeydir. (Ta'rifât, 125)

Kemmiyet: (le Quantité) Kendiliğinden bölünmeyi gerektiren arazdır. Bu, ya bitişik, ya ayrı olur. Çünkü parçaların herbiri bir parçanın sonu ve bir parçanın başı olacak şekilde bir hudûda ortak olacaktır ki, bu bitişik kemmiyettir. Veya ortak olmayacaktır ki bu ayrı kemmiyettir. Bitişik kemiyet, parçaları varlıkta toplanmış olur ki, bu, çizgi, yüzey gibi bölümlenen miktardır... Veya zâtı bakımından yerleşmiş değildir ki bu, zamandır. Ayrı kemmiyyet ise yirmi, otuz gibi sayıdır. (Ta'rifât, 125)

Kerâmet: (la vénération, miracle d'un saint) Peygamberlik iddiâsına eşlik etmeyen ve bir şahıs tarafından ibâdet için ortaya sürülen fevkalâde haldir. İman ve ameli sâlih ile birlikte olmayanına istidrâç adı verilir. Peygamberlik iddiâsıyla birlikte olana mucize denir. (Ta'rifât, 123)

Keyfiyet: (La Qualité) Bir şeyde yer eden şekildir. Ne bölünmeyi gerektir, ne de zatına nisbeti. Şekil sözü arazları içerir. Bir şeyde yer etme sözü hareket, zaman, fiil ve infiâl gibi yer etmeyen şekilden kaçınma içindir. Keyfiyetler dört çeşittir: Duyumlanan keyfiyetler. Bu ya balın tadı, deniz suyunun tuzluluğu gibi râsih olur, ki infiâlî keyfiyetler adını alır. Veya râsih olmaz. Korkanın yüzünün sararması, utananın yüzünün kızarması gibi. Buna da infiâlî keyfiyetler adı verilir. Çünkü nefsin infiâllerine sebeb olmaktadır. Bundaki harekete de istihâle adı verilir. Üzümün kararması, suyun donması gibi. İkincisi nefsanî keyfiyetlerdir. Bu da aynı şekilde ya râsih olur, hazırlıklı kişinin yazma sanatına müsâit oluşu gibi, ki buna **meleke** adı verilir. Veya râsih olmaz. Hazırlıksız olarak yazmak gibi. Buna da **haller** adı verilir. Kemmiyetlere has keyfiyetler ise üçüncü şıktır. Bu, ya üçgenlik ve dörtgenlik gibi bitişik kemmiyetlere hâs olacaktır veya teklik - çiftlik gibi ayrı kemmiyetlere hâs olacaktır. Dördüncüsü istidâdî keyfiyetlerdir. Bu da ya yumuşaklık gibi kabul şeklinde olur veya sertlik gibi kabul etmemek şeklinde olur. (Ta'rîfât, 126-127)

Kıyâs: (le syllogisme) Önermelerden oluşan bir sözdür. O kabul edilince kendiliğinden başka bir sözün söylenmesi de gerekir. Mesela âlem değişicidir. Değişen herşey hâdistir sözümüz gibi. Bu söz iki önermeden oluşmaktadır. Bunları kabul ettiğimizde kendiliğinden âlemin hâdis olduğunu da kabullenmek gerekir. Bu mantıkçılara göredir. (Ta'rîfât, 121)

Kudret: (le pouvoir) Canlının bir şeyi yapmaya veya yapmamaya irâdesiyle güç yetirdiği niteliktir. Kudret, irâde gücüne etki eden bir niteliktir. (Ta'rîfât, 115)

Kuvvet: (Le pouvoir, la puissance, la faculté) Canlıların zor işleri yapmasını sağlayan şeydir. Nebâtî nefsin kuvvetlerine tabiî kuvvetler, hayvânî nefsin kuvvetlerine nefsânî kuvvetler denir. İnsânî nefsin kuvvetlerine aklî kuvvet adı verilir. Aklî kuvvet, küllîleri idrâk etmesi itibârıyle nazarî kuvvet adını alır. Görüş ile fikrî sanatları delillerinden çıkarması itibarıyle amelî kuvvet adını alır. İtici kuvvet; hayâlde istenen veya kaçılan bir şeyin şekli canlanınca fâil kuvveti organları harekete sevkeden güçtür. Gerek faydalı gerekse zararlı idrâk edilen şeyin idrâk edilişi anında zevk duyurucu birşey elde etmek üzere harekete sevkederse buna şehevânî kuvvet adı verilir. İster faydalı, ister zararlı olsun, idrâk sevkederse yanında istenmeyen bir şeyi ortadan kaldırmak isteğini tahrîke sevkederse buna da gazab kuvveti adı verilir. Fâil kuvvet kasları tutma ve bırakma hareketine sevkeden güçtür... Kuvve-i âkile, rûhânî bir kuvvettir. Cisimde yer etmemiştir. Müfekkireyi kullanır. Ve ona «kutsal nûr» adı verilir. Hads onun nûrlarının parıltılarındandır. Kuvve-i müfekkire, cismânî kuvvettir. Gayba bağlı anlamları açıklayıcı aydınlığa perde olur. Kuvve-i hâfıza, vehim kuvvetinin kavradığı ilâhî anlamları koruyan güçtür. Bu anlamların deposu gibidir. Kuvve-i vehmiyeye nispeti müşterek hisse hayâlin nisbeti gibidir... (Ta'rîfât, 120)

Küll: (universelle) İki anlama denilir: Birisi, evrenin tümüdür. İkincisi ise, cirm-i aksâdır ki, onun cirmine cirm-i küll adı verilir. Hareketine de hareket-i küll denilir. Çünkü küll onun hareketinin altındadır. (İbn Sînâ, Hudûd, 81)

Lafz: (le mot, la parole, la expression) Lafz, mânanın umûmî ve husûsî olmasına göre ikiye ayrılır: Bunlar cüz'î ve küllî'dir.

Cüz'î lafz, lafzın mânasını kavramanın, onun mefhûmunda ortaklık bulunmasını engelleyen lafızdır. Sen Zeyd ve şu ağaç veya şu at dediğin zaman, Zeyd lafzından anlaşılan muayyen bir şahıs olan Zeyd'tir, onun Zeyd lafzından başka bir şeyle müşterek olması anlamı çıkmaz.

Küllî lafz ise, manasının kavranılmasından onda ortaklık bulunmasının bizzat mani olmamasıdır. Eğer bir engel varsa bu engel lafzın mefhûmunun kendisinin dışındandır ve lafzının gereğinin haricindedir. İnsan at ve ağaç demek gibi. Bunlar cins ve nevi isimlerdir ve umûmî küllî anlamlardır...

İyi bil ki, bizim kastettiğimiz varlık mertebeleri dörttür lafz üçüncü mertebede yer alır. Çünkü şeyin â'yânda, sonra zihinlerde, sonra lafızlarda sonra yazmada yeri vardır. Yazma lafza delâlet eder. Nefiste olan mânaya

delalet eder. Nefiste olan mâna ayânda mevcut olanın örneğidir. Nefiste varlığı olmayan şeyin misali canlanmaz...

Lafzın müfret ve mürekkep olmasına göre de ayrı taksîmi vardır. Mürekkep lafız da kendi arasında bölümlere ayrılır.

Müfret lafz tek başına olan lafzdır. Onun bir bölümünün hiçbir şekilde başka şeye delâlet etmediği lafzdır. Ama o, lafzın aynı zamanda bir parçasıdır. Sen Îsâ ve insan dediğin zaman, Îsâ'nın cüz'ü olan «î» ve «sâ», insanın parçası olan «in» ve «san» kelimeleriyle hiçbir şekilde bir şey kastetmezsin. Bunların delâletleri de yoktur.

Lafzlar anlamları bakımından da dört mertebeye ayrılırlar: Müşterek lafzlar, mütevât'ı lafzlar, müterâdif lafzlar, Mütezâyil lafızlar...

Müşterek lafz; târîf ve hakîkat bakımından birbirinden farklı mevcûdlara aynı şekilde itlâk olunan bir tek lafızdır. Sözgelimi, ayn lafzı, gören bir göz için, su kaynağı için ve güneşin kursu için ıtlak olunur. Bunlar ta'rîf ve hakîkat bakımından birbirinden farklıdırlar...

Mütevât'ı lafz, müteaddit aynlere aralarında müşterek olan bir tek anlamla delalet eden lafzdır. İnsan isminin Zeyd ve Amr'a, canlı isminin at ve kuşa delalet etmesi gibi. Bunlar canlılığın anlamı bakımından müşterektirler...

Mütezâolif lafzlar ise tekbir ta'rîf altında toplanan, birtek anlama delâlet eden muhtelif isimlerdir. Hamr, râh ve akar gibi. Bütün bu kelimelerle verilen ismi birleştiren bir tek ta'rif vârdır ki o da üzümden sıkılan sarhoş edici mayidir. Bu konudaki isimler müterâdif lafzlardır ...

Mütezâyil lafzlar ise, aralarında böyle hiçbir nisbet olmayan ayrı lafzlardır. At, altun ve elbise gibi. Bu lafzlar had ve hakîkat bakıdından muhtelif anlamlara delâlet eden lafzlardır. (Mi'yar, 73-74)

Lâzım: Anlamların birbirine nisbeti: İyi bil ki sen, şu insan beyazdır, şu insan canlıdır ve şu insanı bir dişi doğurmuştur dediğinde, insana canlılık, beyazlık ve doğurma, doğurulma yüklemiş bulunmaktasın ve insanı bu üç nitelikle nitelendirmiş olmaktasın. Bu üç niteliğin insana nisbeti farklıdır. Beyazlığın yok olması halinde insanın yine insan olarak kalması düşünülebilir. Beyazlığın varlığı insanın insanlığı için şart değildir. Biz buna arâz-ı müfârık adını verelim. Canlılık ise insan için zarûrîdir. Çünkü sen canlılılığı anlamamışsan ve anlamaktan imtina ediyorsan insanlığı anlamazsın. Hatta ne zaman insanlığı anlarsan, canlılığı da anlamış olursun. Şu halde canlılık zorunlu olarak senin insan anlayışın içine dâhildir. Bunu tefrik etmek için bir başka ad verilir ki bu dayanağı kendi zâtından olan denir. İnsanın bir dişi tarafından doğurulmuş olması, renkli olması ona nisbetin canlılığa nisbeti gibi değildir. Çünkü akılda insanlık anlamının ta'rîfinin ve hakikatinin meydana gelmesi fakat onun doğurulmuş olduğundan haberdâr olunmaması mümkündür. Veya yanılarak insanın doğurulmamış olduğuna inanmakla beraber insanlık anlamının ta'rîfi ve hakîkatiyle de akılda hâsıl olması câizdir. Öyle ise insanın doğurulmamış olduğuna inanmaktan kaçınmak onu anlamanın şartı değildir, ama canlı olmadığına inanmaktan kaçınmak insanlığın şartıdır. Onun beyazlıktan

ayırd edilişi şöyledir; beyazlık ondan ayrılabilir ama doğurulmuş olmak ondan aslâ ayrılmaz. Keza beyaz olmak ondan ayırd edilebilirse de, renkli olmak ondan ayrılmaz, renklilik insanın mâhiyetine canlılık gibi dâhil değildir. Öyle ise biz bu kısma bir ad tahsîs edelim. Bu lâzım isimdir... Bu araştırmadan edindiğin bilgi şudur: Bir şeye nisbet edilen her anlam ya onun için zâtî olur ve zâtının dayanağı olur. Yani zâtının ayakta durması ona bağlı olur. Veya zâtından olmaz ve ona dayanmaz, ancak ondan ayrılmayan lâzım (lazım gayri müfarık) olur. Veya ne zatî ne de lâzım olur, sadece arâzî olur. (Mi'yar, 94-95)

Lâzım: (conséquent) Bir şeyden ayrılması imkânsız olan şeydir.

Lâzım el-Mâhiye: Arazlarından kat'ı nazar ederek mâhiyetten kendisi olması nedeniyle ayrılması mümteni olan şeydir. İnsan için gülme yeteneği gibi.

Lâzım el-Vücûd: Özel bir ariziyyet nedeniyle mâhiyetten ayrılması mümteni olan, ancak oluşu bakımından mâhiyetten ayrılması mümkün olan şeydir. Zenci için siyahlık gibi. Genellikle «lâzım» kelimesi vâcib anlamına da kullanılır. (Ta'rîfât, 127-128)

Levh: (la table) Bu, apaçık kitab ve nefs-i küllîdir. Levhler dört tanedir: **Levh el- kazâ,** var ve yok olmazdan önceki levhdir. Ki bu, akl-i evvelin levhidir. **Levh el-Kader,** levh-i evvelin küllî bilgilerinin açıklandığı ve sebeblerine bağlandığı nefs-i nâtıkanın küllî levhidir, ki buna **Levh-i Mahfûz** adı verilir. **Cüz'î nefsin semâvî levhi,** ki onda bu evrende bulunan herşeyin şekli, heyeti ve miktarı nakşedilmiştir. Buna **«dünya göğü»** adı verilir. Nasıl birincisi evrenin rûhu, ikincisi kalbi mesâbesinde ise bu da hayâli mesâbesindedir. **Levh-i heyûla,** görünürlükler âlemindeki şekillere kâbil olan levhtir. (Ta'rîfât, 130)

Madde: (la matière) Bazan hayûlâya murâdif bir isim olarak söylenir. bazan da başkasıyla birleşmesi ve ona ulaşmasıyla kemâli kabul eden her mevzu için madde denilir. Mesela meni ve kan canlılık şekli için bir maddedir. Onları birleştiren ya bu türden bir şey olur veya o türden olmaz. (Mi'yar, 298)

Madde: Bazan heyûlâ'ya müradif bir isim olarak denilir. Kendinden başkasıyla birleşmesi ve yavaş yavaş gelmesi ile kemâli kabul eden her mevzu (konu=suje) için de madde denilir. Canlı şekli için meni ve kan gibi. (İbn Sînâ, Hudûd, 84)

Mâhiyet: (la quiddité, la substence seconde, substence-attribut) Genellikle düşünülen şeye itlâk olunur. Mesela insanda düşünülen şey hayvan-ı nâtık oluşudur. Onun dıştaki varlığından kat'i nazar ederek kullanılır. «O nedir?» sorusunun cevabı olarak söylenmesi bakımından düşünülen şeye mâhiyet adı verilir. Mahiyet, âlemde var olursa **hakikat** adını alır. Başkalarından ayrılırsa **hüviyet** adı verilir. Kendisinin lâzımı olan şeyleri onu yükleme bakımından **zât,** lâfzından çıkarılan şey bakımından **medlûl,** hâdislerin mahalli olması bakımından **cevher** adı verilir.

Nev'î mâhiyet; bir şeyin teklerinde eşit olarak bulunması gereken şeydir. Nev'î mâhiyet; herhangi tekte gerektirdiği şeyi, diğer tekte de ge-

rektirir: İnsan gibi. Zeydde gerektirdiğini Amr'da da gerektirir. **Cinsî mâhiyet** ise bunun tersinedir. Bu, bütün teklerde eşit olarak gerekmeyen şeydir. Mesela hayvanlık; insanda konuşmanın da eşlik etmesini gerektirir. (İnsan, hayvan-ı nâtıktır). Diğerleri için gerektirmez. **İtibârî mâhiyet** ise ancak var sayıldığı takdirde değerlendirilen, kişinin aklında varlığı olan ve başka türlü varlığı olmayan mâhiyettir... (Ta'rîfât, 130-131)

El-ma'kûl el-küllî: (saisi par l'intelligence, connu, compris, intelligé) Şekil olarak dış dünyada bir şeye uygun gelendir. İnsan, hayvan, gülen gibi. T 150

El-Ma'kûlât el-ûlâ: (İlk ma'kûller) Karşılığında dış dünyada bir mevcut bulunan şeydir. Hayvanlık ve insanlık tabîatı gibi. Bunlar dış dünyada var olan bir şeye yüklenirler. Zeyd insandır. At hayvandır, deriz.

El-ma'kûlât el-sâniye: (İkinci ma'kûller) Karşılığında dış dünyada birşey bulunmayanlardır. Cins, nevi ve fasıl gibi. Bunlar dışardaki varlıklardan birine yüklenemez. (Ta'rîfât, 150)

Medlûl: (signifié, indiqué) Başka bir şeyi bilince kendisinin bilinmesini gerektiren şeydir (Ta'rîfât, 139)

Mekân: (le lieu) Satha değen kuşatıcı cevherin iç sathıdır. Kuşatılmış olan cisimden açığa çıkar. Şöyle de denilebilir: Kendisinden daha az olan şeyin en aşağıdaki sathıdır. Üçüncü olarak da mekân onda yer eden şeylerin boyutları gibi sonlu boyutlardan ibârettir. Onda yer eden şeylerin boyutları onun içine girer. Ancak o, mevcut değildir. (Ta'rîfât, 154)

Mevcûd: (l'être, non pas au send d'existence, mais au send d'existant) Mevcûdlar ikiye ayrılır: Birisi muayyen ve şahsî mevcûdlardır ki buna â'yân (aynlar), eşhâs (şahıslar) ve cüz'iyât (cüz'îler) adı verilir. İkincisi taayyün etmemiş olan şeylerdir. Bunlara da küllîler veya umûmî şeyler adı verilir. Şahsî aynler evvelâ duyularla idrâk edilen şeylerdir. Zeyd, Amr, şu at, şu ağaç, şu gök, şu yıldız gibi. Keza şu beyazlık ve şu kudret gibi. Ayn olma durumu hem arazlar, hem de cevherler için mümkündür. (Mi'yar, 93)

Melek: (l'ange) Meleğin târîfi şöyledir. O, basît bir cevherdir. Hayat ve nutuk sahibidir, akıllıdır, ölümsüzdür. O, Bârî Azze ve Celle ile yeryüzü cisimleri arasında bir vâsıtadır. Meleklerin bir kısmı aklî, bir kısmı nefsîdir. (Mi'yar, 293)

Mevzu (le sujet Konu): Bazan kendisi için herhangi bir kemâl bulunan şeye söylenir ve bu kemâl o anda hazır olur ki bu onun mevzuudur. (onun için konulmuştur.) Bazan da kendiliğinden kâim olan her mahal için, yer aldığı mahal ile kâim olarak konulmuştur denilir. Kendisi için olumlu veya olumsuz hüküm- verilen her şeyin anlamına mevzu adı verilir ki bu mahmûl (yüklemin) mukâbilidir. (Mi'yar, 298)

Miktar: (la mesure, la dimension, et quantité détreminée) Lügat olarak kemmiyettir. Istılâhî olarak cisim, had, yüzey ve suhunet lafızlarını birlikte içeren bitişik kemiyettir. (Ta'rîfât, 153)

Mugâlata: (le sophisme) Şekil veya madde yönünden bozuk olan kıyâstır. (Ta'rîfât, 150)

Mukaddime: (la prémisse) Bazan gelecek bahislerin ona dayandırıldığı şeye kullanılır. Bazan da kıyâsın bir bölümü kılınan önermeye kullanılır. Bazan da delilin doğruluğunun kendisine dayandığı şey için kullanılır. (Ta'rîfât, 152)

Mutlak: (l'absolu, l'indéterminé, l'inconditionné) Gayri muayyen bir tek'e delalet eden şeydir. (Ta'rîfât, 147)

Muttasıl (bitişik le continu, non divisé) Müşterek bir isimdir ve üç anlam için söylenir. Birincisi kemiyetin (sayının) bölümlerinden bir bölüm olan bitişik bir şey için söylenir. Bunun tarîfi şöyledir: O bölümleri arasında müşterek bir sınır olan özelliktir. Resmi ise (araza dayalı tarif) sonsuza kadar bölünmeye kabiliyetli olan şeydir. 2 ile 3 bu manada bitişik kemiyettir... (Mi'yar, 305-306)

Mücerred: (l'abstrait, séparé, libre de toute matière) Hikmet ehlinin ıstılâhına göre. Bir cevhere, mahal olmayan başka bir cevhere katışmamış olan ve bu ikisinden birleşmemiş olan şeydir. (Ta'rîfât, 135)

Mütecânis: (homogène, de même genre, (Aynı cinsten) Konumu bakımından, aralarında benzerlik bulunan şeylerdir. Bunların arasına başka konumda birşeyin girmesi câiz değildir. (Mi'yar, 305)

Müdâhil: (İç içe giren (l'ıngérence) Başka bir şeyde bütünüyle bitişerek ikisiyle birlikte bir tek mekânın kâfî geldiği şeydir. (Mi'yar, 305)

Murekkeb: (composé) Lafzının cüz'leriyle manasının cüz'lerine delâlet etmek üzere murâd edilen şeydir. (Ta'rîfât, 141)

Mufarekat: (les séparés) Kendiliğinden kâim olan ve maddeden mücerred cevherlerdir. Beş çeşittir... (Ta'rîfât, 141)

Müşterek: (le commun) Birçok mevzu ile birçok anlama delâlet etmek üzere vazedilmiş olan şeydir Ayn kelimesi gibi, (Ta'rifât, 145)

Muhâl: (l'impossible, le contradictoire, l'absurde) Dış dünyada varlığı mümteni olan şeydir... (Ta'rîfât, 138)

Muhâl: Her hâdis, hâdis olmazdan önce varlığı; ya kendiliğinden mümkün olacaktır veya varlığı muhâl olacaktır. Varlığı muhâl olan var olamaz. (İbn Sînâ, el-Şifâ, II, 477, el-Necât, 357)

Mutebâyin: Lafzı ve anlamı diğerine muhâlif olan lafızdır. İnsan ve at sözleri gibi. (Ta'rîfât, 134)

Mutehayyile: (l'imaginative, la faculté imaginative) Hissedilen şekillerde ve bunlardan çıkarılmış cüz'î anlamlarda hâkim olan güçtür. Bu hâkimiyyeti bazan bileşik, bazan da ayrı ayrıdır. Mesela iki başlı veya başsız bir insan gibi. Bu kuvveti akıl kullandığı zaman «müfekkire» adı verilir Vehim duyumlananlarda mutlak şekilde Onu kullanırsa «muteheyyile» adı verilir. (Ta'rîfât, 132)

Mutekâbil: (opposé) Bir tek şeyde bir tek yönden birleşmemiş olan iki şeydir. (Tâ'rîfât, 132)

Mutevât'ı: (univoque) Manasının meydana gelmesi ve doğruluğu; hem zihnî, hem de harici ferdlerine eşit şekilde uyan küllî lafızdır. İnsan ve güneş gibi. İnsanın dış dünyada fertleri vardır. Ve bu isim o fertlere doğru olarak eşit biçimde söylenir. (Ta'rîfât, 134)

Nefs: (l'âme, Anima, la forme du corp vivante) Lâtif, buhâr şeklinde bir cevherdir. İrâdî olarak yapılan hareket, duyu ve hayat gücünü taşır. Filozof ona hayvânî rûh adını vermiştir. O, bedeni aydınlatan bir cevherdir. Ölüm anında bedenin zâhir ve bâtınından ayrılır, uyku anında ise bedenin bâtınından değil zâhirinden ayrılır. Böylece ölümle uykunun aynı cinsten olduğu sâbit olur. Çünkü ölüm, küllî kopma, uyku ise eksik kopmadır. Böylece sâbit oluyor ki, hâkim ve kâdir olan Allah, nefsin cevherine (bedene) üç şekilde ilişmesini tanzîm etmiştir: Birincisi nefsin ışığı zâhirî ve batınî bedenin bütün cüzlerine ulaşır ki bu, uyanlıklık halidir. Nefsin ışığı bedenin zahirinden ayrılırsa bu uykudur. Bedenin bütününden ayrılırsa bu ölümdür.

Nebâtî nefis: (l'ame végétale, végétative) Doğma ve artma ve beslenme yönünden âlî ve tabiî cismin ilk yetkinleşmesi (kemâli)dir. Kemâlden murâd; kendiliğinden türü yetkinleştirendir. Buna ilk kemâl adı da verilir. Demirin kılıç şeklini alması gibi. Veya niteliklerinin yetkinleşmesidir. Buna ikinci kemâl adı verilr... Kılıcın kesmesi gibi...

Hayvânî nefis: (l'âme animale) Cüz'iyyatı idrâk etme yönünden âli ve tabiî cismin ilk yetkinleşmesidir. Ve irâde ile hareket eder.

İnsânî nefis: (l'âme humaine) Küllî şeyleri idrâk etmesi bakımından âlî ve tabiî cismin ilk yetkinleşmesidir. Bu fikrî eylemleri yapar.

Nefs-i nâtıka: (l'âme raisonnable) Zâtları bakımından maddeden mücerred, fiilleri bakımından ona bitişik olan cevherdir. Felekî nefisler böyledir. (Ta'rîfât, 164-165)

Nefs: Filozoflara göre nefs, müşterek bir isimdir ve insanın, hayvanın, bitkinin müşterek olduğu bir mânaya gelir. Bir diğer mânada insan ve semâvî melekler bu mânada müşterektirler. Birinci anlamda nefsin tâ'rîfi onlara göre şöyledir: O tabiî cismin bilkuvve hayat sahibi olarak otomatikman kemâle ermesidir. Öteki anlamda nefsin ta'rîfi şöyledir. O, cisim olmayan bir cevherdir. O, cismin ilk kemâlidir. Cismi, sözlü, yâni bilfiil veya bilkuvve aklî ilkeden ihtiyâr yoluyla harekete geçirendir. Bilkuvve olan akıl insan nefsinin bir bölümüdür. Bilfiil olan akıl ise melek nefsinin bir bölümü veya özelliğidir.

Birinci ta'rîfin açıklaması şöyledir: Buğday tohumu toprağa saçıldığında gelişmeye ve beslenmeye müsâit (elverişli)dir. Bu yüzden toprağa saçılmazdan önceki halini değiştirecektir. Bu da onda öylesine bir nitelik meydana gelmektedir ki o nitelik olmasa bu değişikliği kabul etmez. Bu niteliği veren şekillerin vâhibi Allah Teâlâ'dır. Bu nitelik onun için kemâldir, Bu yüzdende ta'rif edilirken o, cismin ilk kemâlidir diye ta'rif edil-

miştir ve bu özellik cins yerine konulmuştur. Bu özellikte tohum ve nutfe hayvan ve insan için müşterektir.

İnsan ve feleklerin nefsine gelince, bunlar cismin tabiatına karışmış değildir, sadece cismin kemâlidir. Şu anlamda ki, cisim onunla aklî bir ihtiyârla hareket eder. Feleklere gelince, bilfiil devam halindedirler. İnsanın hareket ettirilmesi ise bazan kuvvetle olur.

Akl el-küllî ve akl el-küll, nefs el-küllî ve nefs el-küll'ün açıklanmasına gelince; filozofların yanında varlıklar üç kısımdır:

a) Cisimler. Bunlar en aşağıda olanlardır.

b) Faal akıllar. Bunlar maddeden uzak oldukları için en yüce varlıklardır. Bunlar maddeden uzak oldukları gibi, madde ile ilişkiden de uzaktırlar. Maddeleri ancak arzu ile harekete geçirebilirler.

c) Ortada ise nefisler yer alır. Bunlar akıldan etkilenirler ve cisimleri etkilerler. Bunlar aracıdırlar. Filozoflar; semâvî meleklerle, feleklerin nefislerini kastederler. Çünkü onlara göre feleklerin nefisleri canlıdır. Melâike el-Mukarrebûn ile de faal akılları kastederler.

Akl el-Küllî ile; onlar aslında varlıkları olmayan, tasavvurda mevcut ve insanların şahıslarından ibâret olan akılların sayı bakımından pek çok farklı şekillerine söylenen makûl bir manâyı kastederler. Çünkü sen küllî insan dediğin zaman diğer şahıslar gibi şahıslar halinde mevcut olan insandan akledilen mânaya işaret etmiş olursun. Bu akıl bakımından bir tek şekildir, diğer insanların şahıslarına tetâbuk eder, ancak bir tek insanlık şeklinde varlığı yoktur. Çünkü tek insanlık Zeyd'in insanlığıdır bu aynı zamanda Amr'ın da insanlığıdır. Fakat akılda meselâ Zeyd'in şahsından elde edilen insanlık şekli diğer şahıslara da tetâbuk eder. İşte bütün buna küllî insanlık adı verilir. Onların küllî akılla kastettikleri budur.

Akl-el Küll'e gelince, bu da iki anlama kullanılır. Birincisi lafza en uygun olanıdır ki, kül ile bütün âlem kast olunur. Bu manada Akl el-Küll-yani adının açıklanması anlamında- ne zât ne de arâz bakımından hareket etmeyen sadece sevk ile hareket eden ve her yönden maddeden soyutlanmış zâtların bütünüdür. Bu bütünün mertebelerinin en sonu aklî ilimlerde insan nefsini kuvveden fiile çıkaran el-akl el-faaldir. İşte ilk mebde'den sonra her şeyin ilkesi bu bütündür. İlk mebde ise küllü yoktan var edendir. İkinci anlamda kül en uzak cirimdir, yani gece ve gündüzde bir kerre devir yapan dokuzuncu feleği kastediyorum... Onun cirmine küllün cirmi, hareketine küllün hareketi denir. O yaratıkların en ulusudur. Onların (filozoflar) yanında Arş ile kastolunan da budur. Akl el-kül bu anlamda maddeden her bakımdan mücerred cevher, kendi nefsini teşvik yoluyla küllü hareket ettiren muharriktir. Onun varlığı Evvelden faydalanan varlığın ilkidir. Filozoflar Efendimizin: «Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır ona kabul et buyurmuş o da kabul etmiştir» kavli ile kastedilenin bu olduğunu iddia ederler.

Nefs el-küll'e gelince onunla murâd edilen nedir? cevabında sayı bakımdan birbirinden farklı iki çokluğa söylenen makûl manadır. O çokluk-

lardan her biri küllî akılda zikrettiğimiz gibi bir şahsa has nefistir. Nefs'-el-küll ise akl el-külle kıyasla aklî ihtiyar yoluyla semavi cisimleri hereket ettiren ve yöneten kemallerden ibaret olan ve cismanî olmayan cevherlerin bütünüdür. Nefs'el-küllün akl'el-külle nisbeti bizim nefîslerimizin faal akla nisbeti gibidir (Mi'yar 290-293)

Nokta: (le point) Bölünmeyen bir zâttır. Onun bir konumu vardır ve bu konum çizginin sonudur. (Mi'yar, 307)

Önerme: (la proposition) Önerme zâtı bakımdan iki bölüme ayrılır. Birincisi haberdir, ikincisi kendisinden haber verilendir. Sen Zeyd ayaktadır dedeğinde, Zeyd kendisinden haber verilen, ayaktadır ise verilen haberdir. Yine senin âlem hâdistir sözünde âlem kendisinden haber verilen, hâdistir ise verilen haberdir. Mantıkçıların habere mahmûl, kendisinden haber verilene de mevzû demek âdetleri olmuştur.

Önermeler yapılış şekilleri itibariyle üç çeşittir.

1 — **Yüklemli önerme:** (Kaziyye-i hamliye la proposition attributive) Onda bir anlamın bir anlama yüklendiğine veya yüklenmediğine hükmedilen kaziyedir. Bizim âlem hâdistir veya âlem hâdis değildir sözümüz gibi. Âlem, mevzû (konu)dur, hâdis (yüklem)dir. Kimi zaman bir şeyin olumsuzluğunu, kimi zaman da olumluluğunu gösterir. Bizim değildir sözümüz olumsuzluk edâtıdır...

2 — **Bitişik şartlı önermeler** (kaziyye-i şartıya-i muttasıla (a proposition conditionelle conjonctive) adı verilendir. Bizim eğer, âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır sözümüz gibi. Buna şartlı önerme denmiştir. Çünkü o öncülün (mukaddem-antécedent) varlığı tâlînin (conséquent) varlığı için şarttır. Bu şart edâtıyla belirtilir... Bizim «eğer âlem hâdis ise» sözümüz mukaddem (öncül)dir. «Onun bir ihdâs edeni vardır» sözümüz ise tâlî adını alır... Tâlî; yüklem yerine geçerse de bir bakıma ondan ayrılır. Şöyleki, yüklem hakikatta konunun kendisine râcî olur, ancak ona lüzum ve bağlılık yoluyla bitişik veya ondan ayrı bir şey olmaz. Meselâ bizim insan canlıdır sözümüzde, «canlıdır» yüklemdir, ancak onun müfâriki veya mülâzimi değildir.

3 — **Ayrık şartlı önerme,** (la proposition conditionelle disjonctive) bizim âlem ya hâdistir veya kadîmdir sözümüz gibi. Bu iki yüklemli önermenin birleştirilip birisinin diğerinden ayrılması lâzım hale getirilmesinden meydana gelmiştir... Kelâmcılar bu önermeye sebr veya taksîm adı verirler. (Mi'yar, 109-116).

Önerme yükleminin konusuna nisbeti bakımından da olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır.

Önermeler konusunun özelliği veya genelliğine göre şahsî (le proposition individuelle) veya küllî (le proposition universelle) diye ikiye ayrılır. Eğer önermelerin konusu şahsî ise bu önermeye şahsî önerme adı verilir. Bizim Zeyd kâtiptir, Zeyd kâtip değildir sözümüz gibi. Eğer önermelerin konusu küllî ise önerme küllî olur. Küllî önerme mühmel ve mahsûr diye ikiye ayrılır. İnsan hüsrândadır veya insan hüsrânda değildir sözümüz mühmel önermedir. Biz buna mühmel önerme adını veriyoruz çünkü yüklemin, konu-

nun tümünde veya bir kısmında varlığı açıklanmış değildir. Mahsûr küllî önerme ise, hükmün konunun bütününe yüklendiğinin açıklandığı önermedir. Bizim insan canlıdır sözümüz gibi veya hükmün konunun bir kısmına hamledilmesidir bizim bazı canlılar insandır sözümüz gibi. Bu bakımdan önermeler dört kısımdır: Şahsî, mühmel, küllî mahsûr ve cüzî mahsûr. Yüklemin konuya nisbeti itibariyle önermeler vâcip, câiz ve mümteni diye taksim edilir. (Mi'yar, 116-118)

Resm: (Description, définition descriptive A'raza dayalı ta'rîf):

Resm-i tâm: (la description complète) Hâssa ile yakın cinsten meydana gelen ta'rîftir. İnsanın gülen hayvan diye ta'rîfi gibi.

Resm-i Nâkıs: Tek başına hâssa ile veya onun yanı sıra uzak cins ile yapılan ta'rîfidir. İnsanın gülen veya gülen cisim diye ta'rîfi gibi. Ayrıca hepsi tek bir hakîkati ilgilendiren arazlarla tarîf de resm-i nâkistir. Bizim insanın ta'rîfinde iki ayağı üzerinde yürür, tırnakları yayvandır, boyu uzun ve güleçtir diye ta'rif etmemiz gibi. (Ta'rîfât, 75)

Rûh: (l'esprit) İnsanın rûhu emir aleminden inen hayvanî rûha binmiş olan insan tarafından bilinen ve kavranan latîf bir şeydir. Akıllar onun derinliğini anlamaktan âcizdir. Bu rûh, bazan mücerred bazan da bedene girmiş olarak bulunur. Hayvanî rûh latîf bir cisimdir. Kaynağı cismânî boşluktur. Damarlar vasıtasıyla bedenin diğer bölümlerine yayılır. En büyük rûh, ilâhî zâtın rubûbiyeti itibârıyle mazharı olan insan rûhudur. Bunun için onun çevresini hiçbir çit saramaz. Bağını hiçbir düğüm düğümleyemez. Derinliğini Allahtan başkası bilemez. Ve bu arzuya ondan başkası ulaşamaz. O, ilk akıldır. Muhammedî hakîkattır. Tek bir nefistir. Hakîkat-i esmâiyyedir... (Ta'rîfât, 76)

Rutûbet: (Nemlilik la'humidité) İnfialî (pasif, edilgen) bir niteliktir. Onunla cisim kolayca bağlanmayı ve yabancı şekli almayı kabul eder. Ama bu şekli koruyamaz. Tekrar kendi şekline ve cirminin tabiî hareketine göre sahib olduğu konumuna döner. (Mi'yâr, 304)

Safsata: (sophisme) Vehmiyâttan mürekkeb bir kıyâstır. Bundan maksat, hasma mugâlata yapıp onu susturmaktır. Mesela cevher zihinde var olan şeydir. Zihinde var olan herşey zihinle kâimdir ve arazdır. Bununla cevherin araz olduğu neticesini çıkarmak isterler. (Ta'rîfât, 80)

Rükn: (l'élément; au sens d'élément de l'univers) Bu, basit bir cevherdir ve âlemin zâtî bir parçasıdır. Felekler ve unsurlar gibi. Âleme kıyasla şey mümkündür ve ondan bileşen şeylere kıyâsla üstukustur. Âlemden oluşan şeylere kıyâsla da unsurdur. Bu şeylerin oluşu ister terkib yoluyla, ister terkîble beraber istihâle yoluyla, ister mücerred istihâle yoluyla olsun farksızdır. (Mi'yar, 298-299)

Satıh: (yüzey la surface) Kesişen iki parçanın meydana gelmesi mümkün olan miktarıdır. Ve bu cismin sonudur. (Mi'yar, 307)

Sebeb: (la cause) Lugatta kastedilen şeye ulaştıran şeyin ismidir...

Tam sebeb: Sadece kendisinin bulunmasıyla musebbebin bulunduğu şeydir. Tam olmayan sebep ise musebbebin varlığı kendisine dayanan fakat

sadece onun varlığıyla musebbebin varlığı gerçekleşemeyen sebeptir. (Ta'rîfât, 79)

Selb: (la négation) Bir şeyin nisbetini ortadan kaldırmaktır. (Ta'rifât, 82).

Sıfat: (l'attribut, la qualité, la propriété) Zâtın bazı hallerine delâlet eden isimdir. Bu, uzun-kısa, akıllık-ahmak gibidir.

Zâtî sıfat: Allah'ın onunla nitelendirildiği ve onun tersiyle nitelendirilemediği sıfatlardır. Kudret, izzet, azamet ve diğerleri gibi.

Fiilî sıfat: Allah'ın onun zıddıyla nitelendirilmesi câiz olan sıfatlardır. Rıza, rahmet, gazab gibi.

Cemâl sıfatı: Lutuf ve rahmeti ilgilendiren sıfattır.

Celâl sıfatı: Kuvvet, izzet ve azameti ilgilendiren sıfattır. (Ta'rîfât, 89-90)

Soğukluk: (burûdet la froidure) Fiilî bir niteliktir. Nitelik yönünden aynı cinsten olanlarla aynı cinsten olmayanları, kasarak ve bağlayarak, birleştirir. (Mi'yar, 304)

Su: (l'eau) Basît bir cirimdir. Tab'ı itibâriyle soğuk, rutûbetli ve şeffaftir. Yerin üzerinde hava küresinin altındaki mekâna kadar hareket eder. (Mi'yar, 302)

Sûret: (la forme, la figure) Sadece birinci anlamda arazdır. Kelâmcıların cevhere mukâbil olarak kastettikleri araz da budur. Kâfura, kirece ve kar'a yüklenen beyazlık birinci ve ikinci anlamda araz değildir. Üçüncü şekilde arazdır. Zira bir nevi yüklem olan bu beyazlık dayanıklı değildir. O cevherdir. Ama mevzu değildir ve mahalli de yoktur. Halbuki beyazlık bir mahalde yer eder ve mevzudur. Beyaz kar'a yüklem olmaz. Beyazlık yüklem olur... Taşın aşağı doğru hareketi birinci, ikinci ve üçüncü şekilde arazdır. Dört, beş ve altıncı şekilde araz değildir. Yukarıya doğru hareketi ise bütün şekillerde arazdır. Gemide oturan kişinin hareketi beşinci ve altıncı şekilde arazdır...

Nihâyet: (Son la limite, le'fini) Kemiyyet sahibi objenin, kendisinden sonra bir daha hiçbir objenin bulunmayacağı en son noktaya kadar ulaşmasıdır.

Sonsuz: (lânihâye l'iufini, l'illimité) Bu, bir çok bölümleri olan bir kemiyettir. Öyle ki kendi türünden, kendinin dışında bitimsiz olarak bir objenin bulunmamasıdır. (Mi'yar, 307)

Sûret: Bir şeyin sûreti muşahhasları atıldığı zaman ondan alınan şeydir. Denildi ki bir şeyin sûreti şeyin bilfiil onunla hâsıl olduğu şeydir.

Cismî sûret: Basît bir cevherdir. O olmadan cevherin mahallinde varlığı yoktur. İlk bakışta cisimden idrâk edilebilen üç boyuta kâbiliyetlidir.

Nev'î sûret: Basît bir cevherdir. Onun bilfiil varlığı, hulûl ettiği şeyin varlığı olmadan tamamlanmaz, (Ta'rîfât, 91)

Sûret: Sûret ismi altı anlamda müşterek olarak kullanılır:

a) Birincisi nev'idir bununla cinsin altında bulunan nev'i kastedilir ve bunun için kullanılır. Bu manada ta'rîfi nev'in târîfidir.

b) Nev'in ikinci bütünlüğünü kazandığı kemâlin kendisidir. Buna da sûret adı verilir. Bu manada sûretin târîfi şöyledir. Bir şeyde bulunan her varlık ancak o şeyin bir cüz'ü gibi değildir ve o olmadan o şeyin ayakta durması doğru değildir ve o şey bunun için var olmuştur. İlimlerin ve fazîletlerin insan için var olması gibi.

c) Bir şeyin mâhiyetinin nasıl olduğuna da sûret adı verilir. Bu anlamda sûretin tarîfi şöyledir. Nasıl olursa olsun ayakda durması doğru olmayan ve ondan bir cüz gibi olmayan bir şeyde var olan her şey gibidir.

d) Sûret; tek başına mahallin kâim olduğu hakikattır ve bu anlamda sûret başka şeyde bulunan bir var olandır. Ancak onun bir cüz'ü gibi değildir ve onun varlığı bu şeyden ayrı olarak doğru olmaz, fakat onun bilfiil varlığı bunun için hâsıl olmaktadır. Mesela su sûreti su heyûlası içindir ve bu ancak su şeklinde bilfiil kâim olur. Veya bir başka şekilde denilir ki, bunun hükmü suyun hükmünün şekli gibidir. Heyûlaya mukâbil olan bu sûret işte o sûrettir.

e) Nev'in dayandığı sûret. Bu anlamda sûretin tarîfi bir şeyde var olan şeydir. Ancak onun bir cüz'ü gibi değildir. Ondan ayrı olarak var olması doğru değildir. Onda bulunanların var olması da o, olmadan doğru değildir. Ancak tabiî tür onunla hâsıl olur. İnsanlık ve hayvanlık sûretinin onlar için konulmuş bulunan tabiî cisimdeki durumu gibi.

f) Ayrı kemal. Buna da sûret adı verilir, nefsin insan için durumu gibi. Onun bu anlamda târîfi şöyledir. Sûret, cismânî olmayan bir cüz'dür. Ondan ayrıdır ve onunla tamamlanır. Cismânî cüz'ü ile de tabiî bir nevidir. (Mi'yar, 297)

Sür'at: (la vitesse) Hareketin, uzun mesâfeyi kısa bir zaman kateder olmasıdır. (Mi'yar, 304)

Sükûn: (l'immobilité) Hareketsizliktir. Özelliği hareket etmek olan bir şeyin hareket etmemesidir. Özelliği hareket etmek olmayan bir şeyin hareket etmemesi sükûn olmaz. Çünkü bu özelliğe sahip olan şey hareketli veya durgun niteliğini taşımaz. (Ta'rîfât, 81)

Sükûn: (durma) Bu hareketin olmamasıdır. Hareket etme özelliğine sahib olan şeyde hareketin yok olmasıdır. Öyle ki o şey, nicelik, nitelik, yer ve durum bakımından bir zamanda bir tek hal üzere olur, onda iki an birlikte olur. (Mi'yar, 304)

Şart: (conditionnel) Bir şeyi bir şeye bağlamaktır. Öyle ki, birinci olunca ikinci de olur. Denildi ki şart, bir şeyin varlığı kendisine dayalı bulunan fakat kendinin mâhiyetinin dışında kalan ve aynı zamanda varlığında müessir olmayan şeydir. (Ta'rîfât, 85)

Şaz: (la chose exceptée, anormal) Kıyâsa muhâlif olan şeydir. Varlığının çokluğu veya azlığına bakılmaz. (Ta'rîfât, 84)

Şeffaf: (transparent) Kendiliğinden rengi olmayan bir cisimdir. Onun aracılığıyla arkasındaki şeyin görülmesi onun özelliğindendir. (Mi'yar, 304)

Şek: le doute, synonyme de şübhe) Çelişik iki şey arasında şüphelenen kişinin birini diğerine tercih etmeksizin tereddüt göstermesidir. Denildi ki şek, iki tarafı müsâvî olan şeydir. Kalbin iki şeyden birine meyletmemesidir. Eğer kalb ikisinden birini tercîh eder fakat öbürünü da atmazsa bu zandır. Eğer öbürünü atarsa yakîn mertebesinde olan «zann-ı gâlib»tir.

Şekil: (la forme, la figure extérieure) Cisimde hâsıl olan bir hey'ettir. Tek bir sınırın miktar bakımından ihâtası sebebiyle hâsıl olabilir. (Ta'rifât, 87)

Şey: (la chose, un être, quelque chose) Varlıktan ibârettir. İster araz olsun, ister cevher, bütün var olanların ismidir. Onun bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahîhtir. Istılahta ise dış dünyada gerçekleşen sâbit varlıktır. (Ta'rifât, 88)

Şüphe: (le doute) Helal veya haram olduğu kesinlik kazanmayan şeydir ve ikiye ayrılır: Fiilde şüphe, bu delilsiz zan ile sâbit olan şeydir. Bir kız çocuğunun, babasının zina etmesininin helâl olduğunu sanması gibi. Mahalde şüphe, haram olmayı önleyen bir delilin varlığı ile hâsıl olan şüphedir. (Ta'rîfât, 84)

Tabîat: (la nature, nature individuelle) Cisimlere sirâyet eden kuvvetten ibârettir. Onunla cisim, tabiî kemâline ulaşır. (Ta'rîfât, 94)

Ta'lil: Zihnin müessirden esere geçmesidir. Ateşten dumana geçiş gibi. İstidlâl ise zihnin eserden müessire geçişidir... Doğrusu ta'lil, eserin isbâtı için müessirin isbâtını kabul etmektir. İstidlâl ise müessirin isbâtı için eserin isbâtını kabul etmektir...

Tab': (la nature, la nature spécifique, synonyme de tabîat) İnsanın üzerinde irâdesiz olarak vukubulan şeydir. Denildi ki, tab', insanın onun üzerine yaratıldığı cibiliyyetidir. (Ta'rifât, 94)

Tab': Bu türlerden bir türün ister fiilî olsun ister infiâli (etken-edilgen) olsun tamamlanmış olduğu her şekildir ve bu tabîattan daha geneldir. Bir şey bazan tabîat ile olur da tabı' ile olmaz. Mesela fazla olan parmaklar gibi... (Mi'yar, 299)

Tabîat: Bir şeyin hareketi için bizzat ilk olan başlangıçtır ve bir şeyin kendiliğinden kemâlidir. Taş aşağıya doğru yuvarlandığında bir cisim olduğu için yuvarlanmamaktadır. Aksine onu diğer cisimlerden ayıran bir başka özellikten dolayı yuvarlanmaktadır. İşte bu özellik onu yukarıya doğru çıkan ateşten ayırır. Bu özellik bu tür hareketin başlangıcıdır ki buna tabîat adı verilir. Bazan da hareketin kendisine tabîat ismi verilir ve taşın tabîatı yuvarlanmaktır denilir. Bazan unsura ve zâtî sûrete de tabîat denilebilir. Doktorlar tabîat lafzını mîzâca ve tabiî hararete, organların şekillerine ve hareketlerle, nebâtî nefse ıtlâk ederler. (Mi'yar, 299)

Ta'rif: (l'action de faire connaitre) Kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyin zikredilmesinden ibârettir. Hakiki ta'rif,

lafzın olduğu gibi konulduğu şeyin karşısına vazedilmesidir. Lafzî ta'rîf ise lafzın delâletinin apaçık olmayıp o manaya delâlet ettiğinin açık bir lafızla tefsir edilmesidir. Arslanı bir başka ismi olan gazanferle tarîf ederek arslan gazanferdir demek gibi. Bu hakikî bir ta'rif değildir. (Ta'rîfât, 442)

Ta'rif: (hadd définition) Had, şüphesiz bir şeyin cinsi ve zâtî bölümlerinden meydana gelir. Başka hiçbir anlamı yoktur. Aslı ve cinsi olmayanın haddi olmaz. Bunun için bize var olanın haddi (ta'rîfi) nedir? diye sorulduğunda bunun ta'rîfine gücümüz yetmez. Sadece ismin açıklanması kastedilerek, bir başka ibâreyle yabancı bir dile aktarılabilir veya arapçada bir başka ifadeyle değiştirilir. Bu ise had olmaz sadece bir ismin yerine ona mürâdif olan başka bir ismin zikredilmesi olur. Bize hamr nedir denildiğinde, arâk dememiz gibi. İlmin ta'rîfi sorulduğunda bilmektir. Hareketin ta'rîfi sorulduğunda değişmedir dediğimizde bu onların ta'rîfi olmaz sadece bir şeyin müterâdif olan şeylerle tekrarlanması olur. Kim bu ifâdelere had adını vermeyi severse ifâdelerin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Biz had ile (şunu) kastediyoruz; Had nefiste ta'rîf edilene uygun düşen ve onun bütün zâtî fasıllarına mutâbık olan şekli hâsıl eden şeydir. (Miyar, 272)

Ta'rif: (hadd) Şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür. Müşterek had, iki miktar arasına koyulmuş bir parçadır ki, birisinin sonu diğerinin başlangıcı olur. Ve bunun mutlaka birbirlerine aykırı olması gerekir.

Hadd-i tam: Yakın cins ve fasıllardan oluşan ta'riftir. İnsanın hayvan-ı nâtık olarak ta'rîfi gibi, Hadd-i nâkıs yalnız başına yakın bölümden veya bununla beraber uzak cins ile yapılan ta'rîftir. İnsanın konuşan veya konuşan cisim şeklinde ta'rifi gibi, (Ta'rîfât, 56)

Tasavvur: (le Concevoir) Her bilgi ve mâ'rifet, ya tasavvurdur veya tasdîktir. Tasavvur ilk bilgidir. Ta'rîf veya onun yerine geçen (bir şey) ile elde edilir. Bizim insanın mâhiyyetini tasavvur etmemiz gibi. (İbn Sînâ-el-Necât, 3-4)

İlim iki kısımdır: Birincisi,

Tasavvur: Bu eşyânın kendilerini bilmektir. İkincisi,

Tasdîk: (l'adhésion, l'assentiment)dır. bu zâtların birbirine olumlu veya olumsuz şekilde nisbet edilmesidir. (Mi'yar, 265)

Tasavvur: Bir şeyin şeklinin akılda hâsıl olmasıdır. Veya mâhiyetin hakkında müsbet veya menfi bir hüküm vermeden idrâk edilmesidir.

Tasdîk: Senin kendi isteğinle haber verilen şeye doğruluğu nisbet etmendir. (Ta'rîfât, 40)

Taayyün: (détermination) Bir şeyin başkasından ayırd edilmesini sağlayan şeydir. Ona başka bir şey eşlik etmez. (Ta'rîfât, 43)

Tecrîd: (l'abstraction) Sır ve kalbten kâinat ve Allah'ın dışındakileri atmaktır. (Ta'rîfât, 35)

Tedâhül: (entrer l'un dans l'autre) Birşeyin başka bir şeye hacim ve miktar bakımından hiçbir fazlalık olmadan dâhıl olmasıdır. (Ta'rîfât, 36)

Teğayyür: (la variation, altération) Şeyin bir halden bir başka hale intikâlidir. (Ta'rîfât, 43)

Tekâsüf: (la concentration) Bileşik şeyin parçalarını nondan hiçbir şey ayrılmadan dağılmasıdır. (Ta'rîfât, 45)

Öncelik: (tekaddüm la priorité de nature, de temps) Zaman bakımından olur. Nuh'un İbrahim'e önceliği gibi. Tabiat bakımından olur. Birin ikiye önceliği gibi Şeref bakımından olur. Ebu Bekir'in Ömer'e önceliği gibi. Rütbe bakımından olur. Kendileri için tayin edilmiş bir başlagıca diğerinden daha yakın olandır... İlliyet bakımından olur. Ma'lûle nispetle mûcib olan fâil illet gibidir. İlliyet bakımından önceliği fâil illet olmasındandır. Elin hareket etmesi gibi. Zaman bakımından hernekadar el ile kalem birlikte hareket ediyorsa da el, illiyet bakımından kalemin hareketinden öncedir. (Ta'rîfât, 135)

Tekvîn: (faire être, faire exister) Maddesi önceden var olan bir şeyi, îcâd etmektir. (Ta'rîfât, 45)

Temâsül: (être semblant) iki sayıdan birinin diğerine eşit olmasıdır. Üçün üçe, dördün dörde eşittiği gibi. (Ta'rîfât, 45)

Tenâkuz: (le contredire, contradiction) İki önermenin olumluluk ve olumsuzluk konusunda farklılığıdır. Birisi birşeyin doğruluğunu gerektiriyorsa, diğeri yalan olmasını gerektirmelidir. Bizim Zeyd insandır ve Zeyd insan değildiri sözümüz gibi, (Ta'rîfât, 47)

Tertîb: (l'arrangement) Lugat bakımından herşeyi sırasına göre dizmektir. Istılâhî olarak, birçok şeyi tek bir isim verilecek şekilde yapmaktır. Bazı cüzleri diğerine göre önce veya sonra olabilir. (Ta'rîfât, 37)

Teselsül: (pérpétuation) Sonsuz şeylerin sıralanmasıdır. Bu dört kısımdır. Teselsül, ya varlıkta birleşen teklerde olacaktır veya varlıkta birleşmeyen teklerde, hâdislerin teselsülü gibi. Birincinin ya bir tertîbi olacaktır veya olmayacaktır. İkincisi nefs-i nâtıkadaki teselsül gibidir. Birincisi ise ya tabiî olarak sıralanacaktır. İlletlerle ma'lûllerin, sıfatlarla mevsûfların teselsül etmesi gibi. Veya vaz'i olacaktır. Cisimlerin teselsül etmesi gibi. (Ta'rîfât, 39)

Teşahhus: (l'individuation et e'individualité) Bu öyle bir anlamdır ki, onunla bir obje diğerinden ayrılmış olur. Ve başka hiçbir şey ona eşlik etmez. (Ta'rîfât, 40)

Tetâlî: (arada gelme, la suite, la succession en série) Konumu) olan şeylerin, kendi cinsinden hiçbir aralık kalmadan yanyana olmasıdır.

Tevâlî: (Alternance, Ardarda sıralanma) bu, sınırlı bir başlangıca kıyâsla bir objenin diğer bir objeden sonra olması, aynı konudan herhangi bir objenin aralarına girmemesidir. (Mi'yar, 306)

Tevhîd: (unifier) Lugatta bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve bir tek olduğunu bilmektir. Hakîkat ehlinin ıstılâhında ise zât-i ilâhiyyeyi anlayışlardaki bütün tasavvurlardan soyutlamak, vehimlerin ve zihinlerin hayâlinden uzaklaştırmaktır. (Ta'rîfât, 48)

Tevlîd: (fair naitre) Fiilin başka bir fiil aracılığıyla fâilden hâsıl olmasıdır. Elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi gibi. (Ta'rîfât, 47)

Tezâd: (l'opposition, le contraste) Birbirine ters olan iki şeyi; karşılıklarına riâyet etmekle beraber birleştirmektir. (Ta'rîfât, 41)

Unsur: (l'élément) Konularda ilk esasın adıdır. İstihâlesi ile ondan hâsıl olan varlıkların değişik şekilleri kabul ettiği mahalde de unsur adı verilir. Unsur ya mutlak olur ki bu ilk akıldır veya cisim olma şartına bağlıdır ki cisim şeklini kabul etmesi dolayısıyla var olan diğer cisimlerin ondan oluştuğu ilk mahaldir. (Mi'yar, 298)

Unsur: (lélément; au sens d'élément des corp composés) Muhtelif tabîatta cisimlerin kendisinden oluştuğu ilkedir. Ve dört tanedir: Toprak, su, ateş ve hava. Hafîf unsur, hareketinin çoğunluğu yukarıya doğru olan unsurdur. Eğer bütün hareketi yukarıya doğru ise mutlak hafif adını alır ki bu ateştir. Aksi takdîrde izafî hafif adını alır ki bu havadır. Ağır unsur, hareketi aşağıya doğru olan unsurdur. Eğer bütün hareketi aşağıya doğru ise mutlak ağır unsurdur ki bu topraktır. Aksi takdirde izafî ağır unsurdur ki bu sudur. (Ta'rîfât, 105)

Ustukuss: O bir ilk cisimdir. Tür bakımından kendisine muhâlif olan diğer ilk cisimlerle birleştiği zaman onun usutukussu adı verilir. Bunun için denmiştirki: o, cisimlerin tahlîl edilmesi halinde kendisine ulaştığı en son şeydir. (İbn Sinâ, Hudûd, 85, Şifâ, II, 536 nakleden, Goichon Lexique, p. 5)

Üstukuss: Bu ilk cisimdir. Bunun kendisine her bakımdan muhâlif olan ilk cisimlerle birleşmesine ustukuss adı verilir. Bunun için ona cisimlerin parçalanmasıyla en son olarak ulaştığı parça da denir. Bu parçalanma anında hiç bir parça kalmaz benzer cüz'ler (atomlar) kalır. (Mi'yar, 298)

Ustukuss: (l'élément) Yunanca bir lafızdır. Asıl manasına gelir. Su, toprak, hava ve ateşten ibâret olan dört unsura ustukus adı verilir. Çünkü dört unsur hayvanlar, bitkiler ve minarellerden ibâret olan bileşiklerin aslıdır. (Ta'rîfât, 15)

Vâcib: (le nécessaire, s'opposant à possible et impossible) Bu; zâtın kendisini ve dış dünyada gerçekleşmesini zarûrî olarak gerektiren şeydir. (Ta'rîfât, 169)

Vâcib el-Vücûd: (l'être nécessaire) Varlığı kendi zâtından olan ve hiç bir şekilde başka bir şeye muhtaç olmayandır. (Ta'rîfât, 169)

Vâcib el-Vucûd: O öyle bir varolandır ki, ne zaman varolmadığı farz edilirse bundan muhâl ortaya çıkar. (İbn Sînâ, el-Necât, 366)

Filozofların yanında vâcib el-Vücûd adı verilmiş olan ilk illet ile ben, varlığı başkasından değil kendinden olanı ve başkasının varlığı da ondan olanı kasdediyorum. (İbn Sînâ, Risâle el-Ziyâre, 33, nakleden, Goichon, Lexique, p. 417)

Vaz': (la position, et prédicament situs) Lugatta, lafzı mananın karşısında koymaktır... Filozofların ıstılâhında iki nisbet sebebiyle o şeye ârız

olan şekildir. Nisbetlerden birisi cüz'lerin birbirine göre nisbetidir. Diğeri de cüz'lerin dış şeylere göre nisbetidir. Ayakta durma ve oturma gibi... (Ta'rîfât, 171)

Vehm: (la faculté estimative) İnsanın cismânî kuvvetidir. Yeri beynin orta boşluğunun sonudur. Duyumlarla ilgili cüz'i anlamları idrâk etmek onun özelliğidir. Zeydin kahramanlığı ve cömertliği gibi. Bu güç (vehim gücü) ile koyun kurdun kaçınması gereken bir şey olduğuna hükmeder... (Ta'rîfât, 172)

Yakîn: (connaisance certaine, indutitable) Lugatta, şüphe bulunmayan bilgidir. Istılâhta ise realiteye uygun olarak yok olma imkânı bulunmaksızın objenin şöyle olduğuna ve aksinin olamayacağına inanmaktır... (Ta'rîfât, 175)

Yavaşlık: Hareketin, kısa bir mesafeyi, uzun bir zamanda kateder olmasıdır. (Mi'yar, 304)

Yaratma: Bu müşterek bir isimdir. Bazan bir varlığın nasıl olduğunu ifâde etmek için söylenir, bazan da madde ve süretten bir varlığın nasıl hâsıl olduğunu ifâde için söylenir. Yarattı sözü bu ikinci anlamda söylenirken; varlık gücü ve imkânı bulunan bir maddenin önceden mevcûd oluşu düşünülmeksizin îcâd yoluyla meydana getirilmesi için kullanılır. (Mi'yar, 294)

Yer: (la terre) Basît bir cisimdir. Tab'i itibârıyle soğuk ve kurudur. Ortadan (merkez) itibâren hareket eder. (Mi'yar, 302)

Yıldız: (kevkeb, l'étoile et planête) Küre şeklinde basit bir cisimdir. Tabiî yeri felekin nefsidir. Durmaya ve bozulmaya kabiliyetsiz oluşu ortadan (merkez) onu kaplamadan hareket etmesi onun özelliğindendir.

Güneş: Bir yıldızdır. Cirim bakımından yıldızların en büyüğü ve en çok ışık verenidir. Tabiî yeri (göğün) dördüncü kürresindedir. (Mi'yar, 302)

Yokluk: (adem, Privation, inexistence, non-être) Sonradan meydana gelen, varlıkların ilkelerinden birisidir. O, birşeyde yok olmayı kabul eden ve aynı zamanda var olan bir şeyin zâtının bulunmamasıdır. (Mi'yar, 303)

Adem: Mutlak olarak mevcûd veya mutlak olarak yokolmuş bir zât değildir. Bilkuvve varolan zâtın (ortadan) kalkmasıdır. (İbn Sînâ, el-Necât, 164)

Yübûset: (Kuruluk) İnfiâlî (edilgen bir keyfiyettir. Bağlanması ve yabancı şekle girdirilmesi zor olan cisimlerin niteliğidir. Aldığı şekli terkedip tabiî şekline dönmesi zordur. (Mi'yar, 304)

Zaman: Öyleyse zaman, dairevî (dönüşlü) hareketin, mesâfe yönünden değil, öncelik ve sonralık yönünden mikdârıdır. (İbn Sînâ, el-Necât, 191)

Zaman: (le temps) Öncelik ve sonralık yönünden isimlendirilmiş olan hareketin ölçüsüdür, (Mi'yar, 303)

Zaman: Atlas feleğinin hareket miktarıdır. Filozoflara göre böyledir. Kelâmcılara göre vehmedilen bir yenilenenin kendisiyle ölçüldüğü bilinen

bir yenilenmeden ibârettir. Mesela sana güneş doğarken gelirim denilir. Güneşin doğuşu malûmdur. Onun gelişi ise vehmolunur. Bu vehmolunanla malum olan birleşirse vehmetme durumu ortadan kalkar. (Ta'rîfât 77)

Zan: Tersinin bulunması muhtemel olmakla beraber tercih ettirici inançtır. Yakîn ve şek için de kullanılır. Denildi ki zan, tercîh niteliğinde şekkin iki tarafından birisidir. (Ta'rîfât, 96)

Zât: Mevzu biçiminde olmayan her zât cevherdir. Kıyâmı (Varolması) mevzu biçiminde olan her zât ise arazdır. (İbn Sînâ, el-Necât, 325)

Zât: (l'essence d'une chose) Herşey için onu, diğerlerinden ayırıp tahsîs eden şeydir. Bir şeyin zâtı, kendisi ve aynidir denilmiştir... Zât ile şahıs arasındaki fark şuradandır: Zât, şahıstan daha geneldir. Çünkü zât kelimesi cisme ve diğerine kullanılırken şahıs kelimesi sadece cisme kullanılır. (Ta'rîfât, 73)

Zihin: (l'esprit) nefsin bir kuvvetidir. Zâhirî ve bâtinî duyuları içerir. İlimleri kazanmak için hazırlanmıştır. O, ilimleri ve bilgileri fikir yoluyla kavramaya tam olarak hazırlanmıştır. (Ta(rîfât, 74)

BİBLİOĞRAFYA

Aynî Mehmet Ali, Hüccet'ül-İslâm İmam Gazâlî, İstanbul - 1327

Baron Carra De Vaux, Ghazâlî, Paris - 1902

Behiyy Dr. Muhammed, el-Cânib el-İlâhî min et-Tefkîr el-İslâmî, Kâhire-1967

Bolay Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul - 1980

Bouygas Maurice (S. J.) Essai de Chronologie Des Ceuvres de al - Ghazali (Algazel), Beyrut - 1959

Burslan Kıvameddin - Ülken Hilmi Ziya, Fârâbî, Hayatı ve eserlerinden Tercümeler, İstanbul - tarihsiz.

Corbin Henri, Histoire de la Philosophie İslamique, I (des Origines Jusqu'a la mort d'Averroes) Paris - 1964

Cürcânî Seyyid Şerîf, Ta'rîfât, İstanbul - 1318

Cürcânî Seyyid Şerîf, Şerh el-Mevâkif, I-VIII, Kâhire, 1907

Çubukçu İbrahim Agah, Gazzâlî ve Şüphecilik, Ankara - 1964

Çağrıcı Mustafa, Gazzâlî'nin Ahlâk Anlayışı (öğretim üyeliği tezi)

Danışman Nafiz, Kelâm İlmine Giriş, Ankara - 1955

De Boer J.J. İslâmda Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutlay, Ankara - 1960

Dünya Süleyman, el-Hakîka fi Nazar el-Ğazzâlî, Kâhire - 1947

Eşa'rî Ebu'l-Hasan, Makâlât el-İslâmiyyîn, Neşr. Ritter, İstanbul - tarihsiz,

el-Fârâbî Ebu Nasr, Resâil el-Fârâbî (Aşr. Resâil li'l-Mua'llim el-Sânî el-Hakîm) Haydarabad - Dekkan - 1345

Jabre Farid, La Notion de la Ma'rifa Chez Ghazali, Beyrut - 1958

Gazzâlî Ebu Hâmid fi'z-Zikrâ el-Mieviyye et-Tâsia li Mîlâdihi, Kâhire - 1962

Gazzâlî Ebu Hâmid, Bidâyet el-Hidâye, Kâhire - tarihsiz.

Gazzâlî Ebu Hâmid, İhyâ el-Ulûm ed-Dîn, I-IV, Kâhire - 1967

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Kâhire - 1327

Gazzâlî Ebu Hâmid, İtikadda Orta Yol, Çev. Kemal Işık, Ankara - 1964

Gazzâlî Ebu Hâmid, İlcâm el-Avâmm an İlm'il-Kelâm, Kâhire, 1328

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Madnûn bihi ala Gayri Ehlihi, Kâhire, 1328

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Madnûn el-Sağîr, Kâhire - 1328

Gazzâlî Ebu Hâmid, Makâsıd el-Felâsife (Neşr. Muhyiddin Sabri) Kâhire Tarihsiz

Gazzâlî Ebu Hâmid, Makâsıd el-Felâsife (Neşr. Süleyman Dünya - Kâhire-1960

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Maksad el-Esnâ Şerh Esmâ el-Hüsnâ, Kâhire - 1922

Gazzâlî Ebu Hâmid, Mi'yâr el-İlm fi Fenn'il Mantık, Kâhire - 1973

Gazzâlî Ebu Hâmid, Mihakk el-Nazar fi'l-Mantık, Beyrut - 1966

Gazzâlî Ebu Hâmid, Mişkât el-Envâr (Neşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî) Kâhire - 1964

Gazzâlî Ebu Hâmid, Mîzân el-Amel, Kâhire - 1328

Gazzâlî Ebu Hâmid, Meâric el-Kuds, Kâhire-tarihsiz

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Munkiz min ed-Dalâl,Kâhire - 1303

Gazzâlî Ebu Hâmid, Dalâletten Hidâyete, Çev. A. Subhi Furat, İst - 1978

Gazzâlî Ebu Hâmid, Cevâhir el-Kur'an, Bombay - 1311

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Mustasfâ min İlm'il-Usûl, I-II, Kâhire - 1324

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Kıstâs el-Müstakîm, Kâhire - 1900

Gazzâlî Ebu Hâmid, Faysal el-Tefrika Beyn el-İslâm ve'l-Zendeka Kâhire-1901

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Erbaîn fi Usûl'id-Dîn, Kâhire - 1965

Gazzâlî Ebu Hâmid, Tehâfüt el-Felâsife, Kâhire - 1321

Gazzâlî Ebu Hâmid, Tehâfüt el-Felâsife, Kâhire (Neşr. M. Bouyges) Beyrut-1962

Gazzâlî Ebu Hâmid, Tehâfüt el-Felâsife (Neşr. S. Dünya) Kâhire - 1958

Gazzâlî Ebu Hâmid, el-Vecîz, Gûriye - 1318

Goichon, Lexique de la Langue Philosophique d'İbn Sînâ, Paris - 1938

Hocazâde Mustafa Müslihuddîn, Tehâfüt el-Felâsife, Kâhire - 1321

Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn, I - II, İstanbul - 1971 - 1972

Laoust Henri, La Politique de Gazâlî, I, Paris - 1970

İbn Rüşd, Tahafot at-Tahafot (Neşr. M. Bouyges), Beyrut - 1930

İbn Rüşd, Tehafüt el-Tehâfüt, Kâhire - 1321

İbn Sînâ, el-Necât (Neşr. M. Sabri), Kâhire - 1938

İbn Sînâ, Risâle Hayy ibn Yakzân (Neşr. Ahmed Emin) Kâhire - 1959

İbn Sînâ, Büyük Türk Filozofu İbn Sînâ, Şahsiyyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler, İstanbul, 1937

İzmirli, İsmail Hakkı, İki Türk Feylesofu; Fârâbî ve İbn Sîna, İstanbul (Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası)

Karlığa Bekir, İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar. (doktora tezi)

Kaya Mahmud, İslâm Kaynkalarına göre Aristoteles ve felsefesi, (doktora tezi)

Keklik Nihat, İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî, Mantığı I-II, İstanbul - 1969

Keklik Nihat, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, İstanbul - 1967

Keklik Nihat, Felsefe, Mukâyeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978

Küyel Mübahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti Ankara, 1956

Küyel Mübahat, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara - 1969

Mübarek Zeki, el-Ahlâk İnd'el-Gazâlî, Kâhire - 1970

Neşşâr Ali Sâmi, Neş'et el-Fikr el-Felsefî fi'l-İslâm, I-II, Kâhire - 1962

Mâtürîdî ebu Mansûr Muhammed, Kitab el-Tevhîd (Neşr. Fethullah Huleyf) Beyrut - 1970

Obermann, Der Philosophiche Und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, Leipzig - 1921

Osman Abdülkerîm, Sîret el-Gazzâlî, Şam - Tarihsiz

O'Leary De Lacy, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, (Çev. H. Yurdaydın-Yaşar Kutlay) Ankara - 1954

Palacios Asin, La Espirtualidad de Algazel Y Su Sentido Christano Konfessionen, Leipzig - 1919

Râzî Fahreddîn, el-Muhassal (Çev. H. Atay) Ankara - 1978

Renan Ernest, Averroes et l'Averroisme Paris - Tarihsiz

Ross W. D. Aristote, Paris - 1930

Sedâd Ali, Mîzân el-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl, İstanbul - 1303

Sühreverdî, Şihâbeddîn, Mecmûa fi'l-Hikmet el-İlâhiyye (Neşr. Henri Corbin) I - İstanbul - 1949, II - Tahran - 1952

Sübkî Tâceddîn, Tabakât el-Şâfiiyye el-Kübrâ, Kâhire - 1324

Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, I-II, (Neşr. S. Keylânî) Kâhire - 1967

Tehânevî Muhammed Ali, Keşşâf İstılâhât el-Fünûn, I-II, İstanbul - 1317

Taşköprizâde Ahmed ibn Mustafa, Miftâh el-Saâde ve Misbâh el-Siyâde fî Mevzûât el-Ulûm, I-III, Kâhire - 1968

Taşköprüzâde Kemâleddin Muhammed, Mevzûât el-Ulûm, I-II, İstanbul 1313

Taylan Necib, ilim - Din, sahaları ve sınırları, İstanbul - 1979

Taylan Necip, Mantık, Tarihçesi - Problemleri, İstanbul - 1981

Watt W. Montgomery, İslamic Surveys, I, (İslâmî Tedkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı Çev. Süleyman Ateş) Ankara - 1968

Wensick A. J. La Pensée de Ghazali, Paris - 1940

TERİMLER İNDEXİ

KİŞİ, YER, VE ESER İNDEXİ

Not: Kişi adları, beyaz, yer adları aralıklı, kitab isimleri siyah dizilmiştir.

YANLIŞ-DOĞRU CEDVELİ

(Elimizde olmayan nedenlerle bazı dizgi hataları olmuştur, okumadan önce lütfen bu hataları tashîh ediniz).

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
XVIII	5	derse vermeye	ders vermeye
XVIII	21	Kubbet-üs-Sahre	Kubbet'üs-Sahra
XIX	1	Dört yıl olduğu	Dört yıl sürdüğü
XX	19	İlk Tedris	İlk Tedrîs
XXI	7	Sırr el-Âlemiin	Sırr el-Âlemîn
XXIII	25	baskısı olmuştur	baskısı yapılmıştır
XXIV	6	(Ser küttâb	«Ser küttâb-ı
XXV	31	redden	reddeden
XXVII	40	olduğu önüne	olup önüne
XXVIII	24	girisini	birisini
XXVIII	29	âfüt el-Felâsife'i	Tehâfüt el-Felâsife'yi
XXXI	21	D. Bekir Karlığa	Dr. Bekir Karlığa
22	38. satır ile 39. satır yer değiştirecek.		
24	33	«sonsuzdur» derseniz	«sonsuz değildir» derseniz
154	18	Neyrencât	Nîrencât
193	37	Bunun (açıklaşması)	Bunun (açıklanması)
199	32	ikisini de kendinden	ikisini de kendinde
229	14	İBN HHLLİKÂN'dan	İBN HALLİKÂN'dan
233	dipnot s. 3	Şafii afhihi	Şâfiî fakîhi
237	dipnot s. 5	eserin	isimli eserinin
241	22	Tarih %, 94	Tarih, X, 94
245	24	çatışmalar	çalışmalar
252	5	«Ey azîz	92-«Ey azîz
252	9. satır tekrardır bütünüyle atılacak		
252	11	(aleyhhi rahmetül Mekâli	(Aleyhi rahmet'ül-Meâlî
255	16	Averraes	Averroes
255	25	Migguel Asin	Miquel Asin
348	25	la possivite	la passivité
352	20	Mutezaolif lafzlar	Mütezâyil lafzlar

NOT : TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE'NİN ARAPÇASI ASLI İLE TÜRKÇE TERCÜMESİ KARŞILIKLI SAYFALAR HALİNDE AYRICA BASILMAKTADIR.

ÇEVİREN